

COMITATO ORDINATORE DEL CONVEGNO

Carlo Ciliberto
Professore ordinario di Analisi matematica
nella Facoltà di Scienze mat., fis. e nat., Magnifico Rettore

Giuseppe Cacciatore
Professore ordinario di Storia della filosofia
nella Facoltà di Lettere e Filosofia

Domenico Demarco
Professore fuori ruolo
nella Facoltà di Economia e Commercio

Francesco De Martino
Professore emerito
nella Facoltà di Giurisprudenza

Augusto Graziani
Professore ordinario di Politica economica e finanziaria
nella Facoltà di Economia e Commercio

Luciano Pellicani
Professore ordinario di Sociologia politica
nella Facoltà di Lettere e Filosofia

Fulvio Tessitore
Professore ordinario di Storia della filosofia
nella Facoltà di Lettere e Filosofia

Nota introduttiva

Nel 1983, istituzioni pubbliche, enti privati, organizzazioni politiche, riviste, hanno dedicato convegni, ricerche, dibattiti e pubblicazioni al primo centenario della morte di Karl Marx.

A tale fervida attività non si è sottratta l'Università degli studi di Napoli che alla ricorrenza centenaria ha voluto dedicare un convegno internazionale di studi, svoltosi dal 1 al 3 dicembre 1983 in Castel dell'Ovo. Anche questa iniziativa, d'altro canto, rientra nel novero delle attività culturali dell'Università di Napoli.

La sollecita disponibilità del Rettorato ha consentito un'adeguata preparazione del Convegno, alla cui impostazione scientifica ed organizzazione ha provveduto una commissione di docenti dell'Ateneo napoletano nominata dal Rettore nel giugno 1982 e coordinata dal prof. Fulvio Tessitore. Tale commissione ha delineato le strutture tematiche del Convegno, affidando l'espletamento di tutte le procedure organizzative ed amministrative ai proff. Giuseppe Cacciatore e Luciano Pellicani che si sono avvalsi della collaborazione del dott. Fabrizio Lomonaco.

Alla realizzazione del Convegno hanno contribuito con il loro decisivo apporto, oltre all'Ateneo napoletano, la Presidenza della Facoltà di Lettere e Filosofia, l'Azienda autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo, nella persona del Commissario, dott. Giuseppe Castaldo, il Banco di Napoli, rappresentato dal prof. Aristide Savignano, la Regione Campania, nella persona dell'Assessore on. Amelia Cortese Ardias.

L'ipotesi tematica del Convegno ha creduto di insistere, più che sugli aspetti celebrativi e commemorativi, su quelli, piuttosto, connessi alla riflessione critica sull'attualità di Marx

nell'articolazione di molteplici ambiti disciplinari, dalla storia alla filosofia, dalla politologia alla sociologia, dall'economia alla storiografia.

Su tale articolazione si sono fondate la scelta dei relatori e la stessa struttura del convegno che si è sviluppato attraverso una serie di sedute coerentemente raggruppate per distinti settori disciplinari. Accanto ai relatori, inoltre, sono stati invitati numerosi studiosi italiani e stranieri che hanno presentato interventi e comunicazioni.

Nella seduta inaugurale, presieduta dal prof. Franco Casavola dell'Università di Napoli ed aperta dal saluto del Rettore, prof. Carlo Ciliberto, il prof. Fulvio Tessoro ha svolto l'introduzione al convegno, motivandone le ragioni. Hanno, poi, tenuto le relazioni, incentrate sul problema della storia, i proff. Francesco De Martino e Aurelio Lepre. Sul tema sono intervenuti i proff. Casavola, Del Verme e Lepore.

La seconda seduta, tenutasi nel pomeriggio del 1 dicembre e presieduta dal prof. Mario D'Addio dell'Università di Roma, si è articolata nelle relazioni dei proff. Peter Furth e Biagio De Giovanni che hanno toccato problematiche connesse alla critica della filosofia e della politica in Marx. Sulle relazioni sono intervenuti i proff. Capasso, Fistetti, Lepore, Masullo, Pellicani. Il dott. Giulio Gentile ha presentato una comunicazione.

Nella seduta del 2 dicembre l'attenzione si è concentrata sugli aspetti relativi ai temi della libertà e della dialettica marxiane, grazie alle relazioni dei proff. Luciano Pellicani e Agnes Heller. Durante la seduta, presieduta dal prof. Giuseppe Giarrizzo dell'Università di Catania, sono intervenuti i proff. Furth, Maffettone e Veca.

Nella seduta pomeridiana, presieduta dal prof. Augusto Graziani dell'Università di Napoli, hanno svolto relazioni sugli aspetti economici e sociologici del marxismo i proff. Luciano Gallino e Paolo Sylos Labini. Su tali aspetti sono intervenuti i proff. Capasso, Jossa e Masullo.

Nella seduta conclusiva, presieduta dal prof. Franco Bianco dell'Università di Roma, i temi discussi hanno toccato questioni relative ai modelli storiografici marxiani ed alla presenza di Marx nella storia politica italiana. Le relative relazioni sono state presentate dai proff. Giuseppe Cacciatore e Ferenc

Fehér. Nel dibattito sono intervenuti i proff. Barbagallo, Giarrizzo, Lepore e Pellicani, mentre hanno presentato comunicazioni i proff. Hugo Calello, Alberto Filippi e Antonio Scozza. Il convegno è stato chiuso da alcune considerazioni del presidente della seduta conclusiva, prof. Franco Bianco.

Oltre agli studiosi ricordati hanno partecipato al convegno i proff. Giuseppe Acocella, Francesco Borrelli, Giuseppe Cantillo, Alfredo Capone, Alfonso Catania, Francesco De Sanctis, Alfonso Di Maio, Giuseppe Di Marco, Vittorio Dini, Roberto Esposito, Raffaello Franchini, Valentino Gerratana, Giuseppe Lissa, Paolo Manganaro, Giacomo Marramao, Giuseppe Martano, Eugenio Mazzarella, Enrico Pugliese, Gerardo Ragone.

Giuseppe Cacciatore e Fabrizio Lomonaco

Napoli, marzo 1986

CARLO CILIBERTO

Saluto inaugurale

Signore e Signori,

Come Rettore dell'Università di Napoli sono particolarmente lieto di aprire i lavori di questo Convegno dedicato al centenario della morte di Karl Marx, promosso dall'Ateneo napoletano nell'ambito di un organico programma di iniziative culturali elaborato sulla base delle preziose indicazioni fornite dal Settore Culturale del Rettorato la cui responsabilità è affidata al Collega Galasso.

Quando, alcuni mesi or sono, ho ritenuto di affidare a un comitato lo studio delle modalità di organizzazione del Convegno, ho espresso una sola preoccupazione, lasciando a più esperte competenze la scelta dei temi, dei relatori, delle dimensioni disciplinari. Questa preoccupazione era ed è volta a testimoniare come una pubblica istituzione scientifica e didattica, qual è l'Università, possa dare un contributo non meramente celebrativo alla riflessione critica su un pensatore di così grande rilievo per il mondo contemporaneo.

Se l'Università, come io credo e da sempre auspico, è innanzi tutto, per compito istituzionale, il luogo naturale dello sviluppo di liberi convincimenti e di contributi critici in grado di incidere non solo nella realtà interna ma ad un tempo in quella esterna, nel complesso della vita civile e culturale, non vi è dubbio che dalla sua iniziativa può e deve scaturire una serie, non certo esaustiva, ma cospicua, di ricerche, di studi, di interpretazioni, di dibattiti aperti aventi ad oggetto una delle vicende ideali che più profondamente ha contrassegnato la nostra epoca.

Napoli, la sua Università, la sua luminosa tradizione storica e culturale, non potevano mancare a un appuntamento così rilevante. E non certo per aggiungere celebrazione a celebrazione!

Infatti, il carattere di questo Convegno emerge già con chiarezza dalla stessa sua impostazione. Si è voluto chiamare, accanto a docenti della nostra Università, altri illustri colleghi di Atenei italiani e stranieri, per un proficuo confronto di ipotesi diverse, di interessi disciplinari e di ambiti di ricerca molteplici.

Così, quale che sia il giudizio che ognuno di noi può legittimamente esprimere sulle teorie marxiane e i suoi sviluppi, non v'è dubbio che la loro incidenza su diversificate aree del sapere sia stata e continui ad essere feconda.

Per questo il Convegno — come a me sembra — si articola opportunamente attraverso sezioni disciplinari, ognuna delle quali, nei giudizi e nelle ricostruzioni dei relatori, come anche negli interventi che si annunciano numerosi, tenderà — è questo il mio voto — non tanto un riesame commemorativo, e neanche un improbabile bilancio, quanto piuttosto una utile verifica critica dei modi in cui l'opera di Marx ha influito sulla ricerca storica, sull'analisi economica, sulle teorie sociali e politiche e sulle prospettive che il suo ripensamento può ancora delineare.

In virtù di questi convincenti, nel formulare a nome dell'Ateneo e mio personale il più vivo augurio di buon lavoro, desidero porgere a tutti i relatori, a tutti gli studiosi intervenuti il cordiale saluto dell'Ateneo napoletano, che è grato, particolarmente al Collega prof. Giuseppe Cacciatore e ai suoi collaboratori, per l'impegno spiegato nell'organizzazione di queste giornate di studio, che auspico proficue e feconde per tutti e al Collega Tessitore, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, che ha sapientemente coordinato la commissione per le celebrazioni del centenario di Marx. E infine mi sia consentito rivolgere un particolare affettuoso saluto al prof. Francesco De Martino, emerito della nostra Università, Maestro illustre che per diversi lustri ha illuminato del suo profondo e dotto sapere schiere di allievi molti dei quali diventati a loro volta illustri docenti. Non è casuale il fatto che sia proprio Egli ad aprire le relazioni del Convegno.

FULVIO TESSITORE

Le ragioni del convegno

Magnifico Rettore, Egregi Colleghi, Signore e Signori, esiste, tutti lo sanno, un'assai diffuso e particolare genere letterario che è quello dei discorsi inaugurali di convegni, congressi, seminari e simili; un genere letterario tanto praticato quanto vituperato, giacché coloro stessi che lo praticano, e non infrequentemente con inconfessato compiacimento, hanno la preoccupazione di camuffarlo, protestando la propria opposizione ad ogni convenzione, ad ogni formalismo, la propria radicata insofferenza verso le occasioni centenarie, verso lo studiare per centenari, succubi dell'occasionalità.

Ebbene, sia consentito ad un Preside di Facoltà, che per ragioni d'ufficio ha bruciato non pochi grani d'incenso a questo aborrito genere letterario, sfidare qui le convenzionalità ed i formalismi; mi sia consentito di non allungare il vastissimo catalogo delle insolenze contro le occasioni centenarie, cinquantenarie, e simili. Così non avrò preoccupazioni, nella qualità di presidente della Commissione nominata dal Rettore per l'organizzazione di questo convegno, di rivolgere una serie di ringraziamenti, i quali, per essere numerosi, non per questo sono meno sentiti. Grazie vadano perciò all'amico Rettore, per avere voluto e sostenuto (su opportuno suggerimento di Giuseppe Galasso) questa iniziativa che ben si inquadra in quell'azione propositiva e propulsiva che egli e chi con lui collabora hanno voluto assegnare all'Ateneo Federiciano dentro la società civile che l'Università non può ignorare e che a sua volta non può non ascoltare con il dovuto rispetto la voce della Università, di questa Università antichissima e solenne per la sua storia maggiore, come per quella minore.

Un grazie desidero rivolgere agli amici del Comitato organizzatore e in modo tutto particolare al carissimo Giuseppe Cacciatore che ha sopportato l'onere maggiore dell'organizza-

zione, così che quanto di buono c'è in questo convegno è suo merito, a me toccando solo il demerito di quanto si poteva fare e non è stato fatto. Con Cacciatore ringrazio i dott. Giuseppe Di Costanzo e Fabrizio Lomonaco, i Signori Giorgio Del Giudice e Luigi Di Costanzo. Un cordiale ringraziamento rivolgo al dott. Castaldo, Commissario dell'Azienda di Cura, Soggiorno e Turismo, il quale, dandomi ancora una volta prova della sua amabilità, ha pazientemente accolto le mie sollecitazioni e ha fornito un importante contributo all'organizzazione del Convegno, al quale ha dato il suo contributo anche il Banco di Napoli, che ringrazio in modo particolare nella persona dell'amico Prof. Savignano. In ultimo, ma non da ultimo, un vivissimo ringraziamento rivolgo agli amici e colleghi italiani e stranieri, che hanno accettato di venire qui quali protagonisti del convegno. Ad essi tocca veramente il merito di ciò che sarà fatto in questi giorni dei quali rimarrà traccia precisa, giacché le relazioni, e spero gli interventi, saranno sollecitamente pubblicati nella collana degli *Acta Neapolitana*, cioè la nuova collana dell'Ateneo, voluta appunto per non disperdere nell'effimero e nello spettacolare la attività dell'Ateneo verso l'esterno.

Allo stesso modo, come non ho temuto di cedere alle forme, per altro doverose e sentite, delle consuetudini congressuali, così non avrò preoccupazione nel tracciare brevemente le motivazioni che hanno spinto a promuovere un convegno che affronti criticamente il pensiero e l'eredità di Marx profittando dell'occasione centenaria, senza temere, poco marxisticamente, il peso della circostanza che induce a questa rimeditazione, pur dopo il così animato dibattito che, da decenni, impegna tanti dialoganti intorno all'opera marxiana, escludendo da questi i conversatori alla moda, che per anni, oggi fortunatamente chiusi (almeno in votis), hanno occupato le cronache piuttosto che la storia degli studi marxiani in Italia e fuori Italia.

Può considerarsi una felice circostanza il fatto che il nostro convegno si svolga ormai alla fine dell'anno centenario della morte di Marx, dopo un susseguirsi di iniziative prevedibili e giustificate. Esso infatti, anche guardando a tali iniziative e cogliendone il filo conduttore, può evitare il rischio di una caratterizzazione ideologica, di segno tanto negativo quanto

positivo, cioè di trasformarsi in una occasione di scontro tra esaltatori e detrattori di Marx. Ma può anche testimoniare la volontà di assumere un atteggiamento nei confronti del pensiero e dell'opera di Marx che non si lasci tutto rinserrare nel dibattito sulla crisi delle ideologie, e, nella fattispecie, del marxismo fino al punto di limitarsi ad una esercitazione meramente filologica (mettendo la parola filologia tra virgolette e tributando alla filologia il dovuto rispetto), con ciò tradendo la lezione del pensiero marxiano, che certamente resta consegnata alla storia: vale a dire il nesso prospettico di teoria e prassi, di pensiero ed azione.

Voglio dire, in perfetta coscienza storicistica, che la opportuna e troppo tardivamente avvertita necessità di storicizzazione del pensiero marxiano, non può risolversi in una frettolosa liquidazione della sua incidenza criticamente verificabile sullo sviluppo e sulle trasformazioni delle teorie sociali e politiche.

Non so a chi tale esercizio possa essere consentito, so che non può esserlo in questa città, luogo antico di una grande cultura, alla quale non è estraneo il dibattito sull'opera di Marx e sul marxismo, della cui storia, al contrario, costituisce un capitolo certo dei meno marginali e dei più difficilmente trascurabili. Lo testimonia, e non appaia ovvia la citazione, il ricordo di una pagina della *Storia d'Italia* di Benedetto Croce, che mi sembra opportuno rileggere. Non casualmente, nel capitolo rivolto alla ripresa e trasformazione di ideali dell'ultimo decennio dell'800, Croce scriveva: «Il risveglio filosofico che contro il positivismo soverchiante i sopravvissuti della classica filosofia idealistica avevano invano tentato di promuovere, si effettuò, invece, primamente, in Italia attraverso il marxismo e il suo materialismo storico, il quale, nato dall'hegelismo, ne serbava in sé il concetto fondamentale della storicità dialettica (...). Nel materialismo storico, questo elemento energico investiva di nuovo la storia delle società umane e procurava di spiegarla nel suo intrinseco, e congiungerla col maggiore problema pratico e morale dell'età nuova. Persistevano nella concezione del Marx tracce rilevanti della schematica ed escatologica filosofia della storia»; e tuttavia, pur con quel vizio, «essa era cosa calda e viva laddove la filosofia degli

di Marx, si collega ad una concezione dell'uomo non isolato nella sua astrattezza, ma uomo sociale che Marx propone, fin dalla pagine di critica hegeliana, dove, (per ripetere le felici parole di un interprete poco conosciuto quanto lucido di Marx negli anni '20 del 900 italiano, Giuseppe Capograssi), « la realtà cessa di essere per lui puramente empirica e sensibile, come per Feuerbach, e diventa vera attività umana, diventa vera concretezza umana, tanto che la più alta manifestazione dello spirito oggettivo, lo Stato, diventa il modo d'essere della qualità sociale dell'individuo ».

Quali che possano essere le necessarie revisioni critiche e le opportune correzioni da apportare a elementi di una teoria spesso rivelatasi contraddittoria rispetto alle sue premesse e alle sue stesse previsioni; quali che possano essere i rilievi critici, anche fortemente critici, suscitati da realizzazioni storiche richiamantisi al marxismo, non vi è dubbio che continui a sussistere la piena legittimità teorica di intuizioni che legano il nucleo della riflessione marxiana a due centrali esiti del moderno pensiero storico e politico: la centralità della dimensione sociale e la costitutiva aperta antinomicità del reale, governato dall'irriducibile concorso di autonome individualità singolari e collettive. Ciò a cui ho alluso è solo un esempio di quel che può significare lo studio interessato alla determinazione del ruolo storico dell'opera marxiana. L'ho voluto toccare, questo tema, non certo per dare una caratterizzazione di questo convegno che, al contrario, si caratterizza per la diversità, talvolta persino radicale, dei dialoganti qui chiamati. L'ho fatto per rompere anche io, a costo di contraddirmi, la convenzionalità dei discorsi inaugurali, quella opportuna convenzionalità alla quale torno subito per formulare anche io l'auspicio di successo di questa iniziativa e per rivolgere, con il rinnovato ringraziamento, un amichevole benvenuto a quanti hanno accolto il nostro invito. Lo faccio anche a nome dell'amico Giuseppe Galasso, che è trattenuto a Roma da impegni di Governo e mi ha chiesto di portare qui le sue scuse e il suo saluto che egli spera di rendere di persona nei prossimi giorni.

Relazioni

Marx e la storiografia sul mondo antico

È utile avvertire fin dall'inizio che nel trattare dell'influenza di Marx sulla storiografia del mondo antico non è mio intento di affrontare questioni di ordine teorico, che vanno discusse altrove. Vi sono stati in anni recenti contributi importanti, come quelli del dibattito su "Critica Marxista" ed altrove sul concetto di « formazione economico sociale », o meglio « formazione economica della società », dopo il saggio di Sereni su questo tema. Ricordo anche i contributi raccolti nel volume *Analisi Marxista e Società antica*, dove alcuni di essi sono stati ristampati. Il bilancio dell'attività di gruppo svolta nel Gramsci si trova nel saggio introduttivo del Brutti e le relazioni di Schiavone e Calabi toccano problemi teorici di grande importanza. Fra di essi, oltre quello relativo al concetto di modo di produzione o di formazione economico sociale, il rapporto passato-presente e la diversa gerarchia dell'ordine razionale o logico rispetto a quello cronologico o storico. Solo di volo osservo che provo qualche difficoltà allorché sento parlare del predominio del valore di uso su quello di scambio per la società antica. Vi è il rischio che si ricada, come è talvolta avvenuto, nella tentazione di attribuire a tutta la società antica i caratteri dell'economia primitiva, della *Oikenvirtschaft*, secondo la nota concezione del Bücher.

In tema di metodo vorrei solo dire che Marx ci dà non certezze, ma categorie della conoscenza, storicamente determinate. In tal senso considero storicista la concezione di Marx, in quanto i modi e le forme dell'economia non sono eterni ed immutabili, ma storiche e spetta appunto all'indagine storiografica accertare o scoprire tali diversità. Questo è esattamente l'opposto di una filosofia della storia, di una storia il cui fine è prestabilito, come i critici addebitano a Marx. Quanto ai metodi propri della storia, vale a dire i suoi mezzi e procedimenti

tecnici, essi non possono essere di ordine ideologico, proprio perché appartengono alla tecnica. Consistono nella filologia, nella critica del testo, nello studio di tutte le fonti disponibili e nella loro ricerca e quindi nel concorso delle varie discipline in un tempo chiamate impropriamente ausiliarie, dall'archeologia ed epigrafia alla papirologia e numismatica, ma che formano tutte insieme parti indispensabili della ricerca storica dell'antichità, non meno delle fonti giuridiche, essenziali per la conoscenza delle varie forme economico-sociali.

Per quanto riguarda la storiografia marxista contemporanea eviterei di far dipendere l'appartenenza a tale corrente dalle professioni di un autore o dalla sua milizia politica, perché questo sarebbe un abdicare alla nostra responsabilità individuale e farebbe dipendere un giudizio sul carattere di un'opera da una tessera, anche se com'è naturale nella biografia di uno studioso hanno importanza le sue convinzioni politiche. Per mio conto assumo come criterio quello del carattere determinante dei rapporti sociali e dei fattori economici sullo sviluppo storico, della specificità delle varie fasi di esso a seconda delle formazioni economico-sociali, della lotta delle classi.

1. Le idee di Marx hanno influenzato fortemente la storiografia compresa quella dell'antichità¹. Nel suo giudizio sull'importanza di questa influenza il Croce ha riconosciuto il valore positivo di essa per indurre alla considerazione dei fatti economici. Esse sono state però anche o ignorate da storici che ebbero una posizione dominante nel loro tempo, come Eduardo Meyer o aspramente avversate, come vedremo. Qualcuno finisce col confondere la stessa storia economica con la tradizione marxista. Più correttamente si può dire che dopo Marx la storiografia ha manifestato un maggiore interesse per i problemi economici e sociali dell'antichità, per le classi inferiori, per l'ordinamento schiavistico e perché la storia non è stata più concepita soltanto come storia delle grandi vicende

politico-militari o come storia degli eroi, ma come storia degli uomini oscuri, degli uomini comuni, della loro vita reale e quindi, nel campo delle arti, di quella che si chiama la cultura materiale. Ma anche in un altro senso le idee di Marx si sono imposte; esse hanno offerto agli studiosi termini e quindi concetti, divenuti consueti nella scienza, come ha rilevato recentemente uno storico tra i maggiori, il Braudel:

A partire dal 1945 — anche prima, ma l'influenza ne era più ridotta — il vocabolario di Marx ha letteralmente invaso non solo la vita politica, ma la lingua corrente delle varie scienze sociali².

Il Braudel spiega il fatto, rilevando che la storia non può essere scritta e pensata senza usare il linguaggio della nostra epoca. La storia è un'interrogazione del passato a partire dal presente. Vi è del vero in questo rilievo, ma esso potrebbe estendersi a qualsiasi linguaggio, stile o modo di essere. È anche limitativo, perché trasforma un problema di ordine speculativo in un semplice problema di modernità o se si vuole di moda. A parer mio l'influenza delle idee di Marx sugli storici deriva dal fatto che esse sono utili perché danno loro strumenti di conoscenza o quanto meno di indagine anche per il passato.

Sono naturalmente lontano dal credere che tutto sia nato con le *Formen* o con il *Capitale* o l'*Introduzione all'economia politica* e che prima di allora vi fosse il deserto culturale. Marx si ricollega egli stesso ai grandi pensatori ed economisti, che lo avevano preceduto, nel 700 e nella prima metà dell'800. Per la storia antica basterebbe pensare all'*Economia pubblica degli Ateniesi* del Böckh, apparsa nel 1817 ed all'*Economia politica dei Romani* del Dureau de la Malle del 1840, opere restate per lungo tempo fondamentali. Si potrebbe anche risalire ad epoche più lontane, al Rinascimento, allorché gli umanisti cominciarono con il loro rinnovato interesse per il testo a ricostruire

¹ Con tale termine intendo riferirmi a quella del mondo greco-romano, non alle civiltà orientali, in gran parte estranee alla visione di Marx.

² «Corriere della Sera», 10 aprile 1983. Sull'importanza del marxismo v. già in «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations», 1963, p. 103.

i vari aspetti della vita dei Romani e fra questi anche gli aspetti economici. Né va passato sotto silenzio, che solo la separazione esistente fra le varie discipline nella storia dell'antichità ha impedito agli storici di tenere nel giusto conto le ricerche dei giuristi, dei romanisti in particolare, che per forza di cose dovevano studiare l'ordinamento di una società a schiavi come quella romana, dato che le fonti giuridiche, quasi ad ogni passo, si occupano di questioni concernenti gli schiavi. Ancor prima che il marxismo suscitasse l'interesse degli studiosi per gli schiavi, i giuristi ne avevano ricostruito l'ordinamento legale e quindi intravisto l'importanza economico-sociale. Dall'altro lato la grande fioritura di studi, soprattutto in Germania, nei vari campi dell'antichità classica, qualunque fosse il loro orientamento ideologico, ha permesso di disporre di fonti e documenti per il passato poco noti o poco utilizzati, a cominciare dalle iscrizioni, dai ritrovamenti archeologici e poi dei papiri, che hanno avuto una grandissima importanza per la conoscenza della vita sociale ed economica. Marx non era uno specialista, ma aveva una solida cultura classica, come era consueto nelle Università tedesche dell'epoca; tanto è vero che egli a proposito di Spartaco dice che leggeva Appiano nel testo originale. Egli conosceva sicuramente l'opera del Dureau de la Malle³ nonché le grandi storie di Roma del Niebuhr e del Mommsen. Il primo è il suo autore preferito⁴, mentre è critico sul secondo. Ai tempi di Marx non si disponeva ancora di raccolte complete di fonti di cui si è arricchita più tardi la storia dell'antichità: basti pensare che il I° volume del *CIL* fu pubblicato nel 1863. Così anche per la Grecia; i suoi autori erano Morgan e Schoemann, che a sua volta attingeva da Boeckh. A Morgan Marx deve molto delle sue idee sulle società primitive e giustamente è stato posto in luce che non vi è sostanziale diversità tra lui ed Engels. Oggi più chiaramente conosciamo il pensiero di Marx su questo tema in seguito alla pubblicazione di appunti sulle questioni etnologiche⁵. Per-

³ K. MARX, *Il Capitale*, Roma 1964, III, 1, p. 143; fondamentalmente Id., *Grundrisse*, Torino 1976, II, p. 872 ss., p. 717 ss. (ed. MEW).

⁴ Id., *Grundrisse*, I, pp. 379 s., 400 s., 720.

⁵ KRADER, *The ethnological Notebooks of K. Marx*, Assen 1974². Su di esso con-

quanto riguarda la società primitiva Marx condivideva la teoria gentilizia, che ha resistito vigorosamente fino ai nostri giorni, sfidando gli attacchi numerosi, a cominciare da quelli del Meyer.

Non essendo Marx uno specialista e non disponendo delle fonti che noi abbiamo, sarebbe un non senso assumere singole sue affermazioni come certe e voler fermare a quel livello di conoscenza le possibilità di ulteriori acquisti. Ma i contributi sono validi o dal lato metodologico o come felici intuizioni delle caratteristiche delle società antiche. È vero che l'interesse di Marx riguarda il sistema capitalistico dell'età moderna, ma questo non giustifica i dubbi di chi pensa che le sue idee non si possano adoperare per l'età classica⁶, in particolare dopo aver rifiutato il marxismo come filosofia della storia. Marx ricercava nel presente le vestigia del passato e per la conoscenza del capitalismo aveva interesse ad indagare sulle forme precedenti. Del resto la stessa esistenza di una storiografia dell'antichità classica ispirata alle idee di Marx basterebbe da sola a fugare il dubbio.

Quanto agli apporti di altre correnti è stato giustamente detto di fronte a rigide chiusure, che noi non possiamo rifiutare quel che Marx aveva sempre fatto per sé stesso, di tener conto cioè dei contributi altrui.

2. Questa storiografia non è naturalmente estranea alle vicende o vicissitudini del marxismo nelle varie epoche, perciò essa non è uniforme, è molto variegata e subisce le influenze politiche o se si vuole sfumare il concetto troppo rude il clima dell'epoca. Una linea di demarcazione fra marxismo ed altre correnti storiografiche non è sempre agevole; così per il positivismo, che coesiste con il marxismo non soltanto cronologicamente, ma perché concorre ad influenzare studiosi che si ispirano a Marx. A me pare difficile, come già del resto altri hanno fatto⁷, non considerare Ettore Ciccotti come uno sto-

acute osservazioni Di BENEDETTO, *Marxismo e mondo antico*, in «Quaderni di Storia», n. 8 (1978), p. 80.

⁶ Discussione in VEGETTI, *Marxismo e Società antica*, Milano 1977, p. 12 ss.

⁷ MAZZA, *Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia del mondo antico*, in

rico marxista, nonostante il giudizio negativo di Gramsci: « La filosofia della prassi del Ciccotti è molto superficiale, è la concezione di Guglielmo Ferrero e di C. Barbagallo, condita di qualche dignità vichiana »⁸.

Ciccotti aveva esplicitamente dichiarato la sua professione di seguace del materialismo storico e per questo era stato attaccato e criticato. Il Francotte si era spinto ad affermare che « Il tramonto della schiavitù nel mondo antico » aveva due autori, Ciccotti e Marx, il quale ultimo aveva fornito il sistema ed era intervenuto più volte a guastare l'opera dello storico⁹. Dall'altro lato, nella lunga recensione dedicata dal Kautsky al libro si riconosce senza riserve il carattere marxista¹⁰ ed in quel tempo il Kautsky era l'ortodossia. Certo non si può assumere il giudizio dei contemporanei come una verità eterna, ma non lo si può nemmeno ignorare, né si può trascurare il fatto già rilevato dal Mazza, che la reazione culturale antimarxista e antipositivista chiuse al Ciccotti una qualunque influenza sulla cultura accademica. Anche il Mazzarino aveva osservato che « la nostra cultura storiografica non è ancora cosciente della grande amputazione che subì, quando il nostro paese si chiuse, praticamente, all'insegnamento di uomini come Ciccotti e Ferrero »¹¹. Molto opportunamente il Mazza ha richiamato l'attenzione sul valore fondamentale che ha nella concezione del Ciccotti il modo di produzione ed il rapporto con le attività dell'uomo, politiche, intellettuali, giuridiche, morali etc. Non vi è dubbio che lo scritto più organico, nel quale si esprime la

⁸ « Quaderni di Critica marxista », 1976. Id., *Marxismo e Storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia*, in « Studi storici », 1976, p. 102 ss.; poi nella *Introduzione a Ciccotti, Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Bari 1977; LEPORE, *Economia antica e storiografia moderna. Appunti per un bilancio di generazioni*, in AA.VV., *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, Napoli 1970, vol. II, p. 3 ss.

⁹ *Quaderni del carcere*, XVIII, in *Note sul Machiavelli*, Roma 1971, p. 280 s. V. RAVITTI, in *Analisi marxista e società antiche*, Roma 1978, p. 21 s. e n. 17.

¹⁰ « Bull. bibl. et pédag. du Musée Belge », III (1910), p. 245 ss.

¹¹ « Die Neue Zeit », 25 Aug. 1911, n. 47. Dall'altra parte il PÖHLMANN, in « Hist. Zt », XLVI (1899), p. 110, pur essendo avverso alle teorie socialiste aveva dovuto ammettere il contributo dato dal marxismo all'avanzamento degli studi storici.

¹² *Que c'est que l'histoire*, in « De homine », IX-X (1964), p. 66: devo la citazione al Mazza.

concezione materialistica della storia è la *Introduzione* premessa alla *Biblioteca di Storia economica*, intitolata al Pareto; essa va appunto considerata come l'espressione teoretica più compiuta del pensiero del Ciccotti. Che poi nella sua opera vi fossero anche influenze positivistiche si può accogliere senz'altro, ma queste non oscuravano di certo il suo carattere marxista. Del resto nella parte critica, nell'analisi della realtà, anche se considerata staticamente, vi erano sempre punti di contatto fra positivismo e marxismo e se Engels nella *Dialettica della natura* aveva criticato la classificazione delle scienze secondo i positivisti, non per questo tutto era caduco in quella filosofia. Né basta una fugace nota nelle prime pagine del Capitale dedicata a Comte per demolire tutta la sua opera scientifica. Marx aveva superato Comte come studioso delle scienze sociali, così da poter essere considerato talvolta come il vero fondatore della sociologia, ma non va dimenticata l'aspra lotta sostenuta dalla scienza ufficiale ed accademica in Germania contro l'invasione delle scienze sociali nel campo storico, nella metà degli anni '90. Essa ebbe come avversario da battere non Marx, ma « le teorie di Karl Lamprecht, la storiografia ispirata da Comte, oppure — con evidente tono di sospetto — qualsiasi storia economica tendente a far derivare la storia politica dell'evoluzione socio-economica, o addirittura ogni storia economica »¹². Si dirà che quello del Ciccotti era il marxismo della II Internazionale, ma che cosa avrebbe potuto essere di diverso, se quello era il Marxismo? D'altra parte occorre guardarsi da giudizi troppo sommari e principalmente dalla tentazione di considerare il cosiddetto marxismo della II Internazionale, come una fase degenerativa del pensiero rivoluzionario di Marx di origine engelsiana, identificandolo alla fine con il revisionismo, perché vi sono fasi diverse e non si possono ricondurre ad un denominatore comune.

D'altro lato è difficile condividere il giudizio del Finley, il quale, dopo avere riconosciuto che l'opera del Ciccotti fu la sola che esaminava la storia dell'antica schiavitù entro la strut-

¹² HOBBSAWM, *La cultura europea e il marxismo*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, Torino 1979, vol. II, p. 92.

tura dell'antica economia e dell'antica società, nega che la sua scarsa influenza derivasse dal suo marxismo¹³. Eppure egli stesso ha fatto rilevare quanto la fortuna del saggio del Meyer sulla schiavitù sia da ricollegare al suo orientamento politico ed ideologico, aspramente avverso al socialismo. Su di un punto di grande importanza non si può negare che le idee ispiratrici del Ciccotti nell'esame delle cause di declino della schiavitù siano di stretta derivazione marxista, quello cioè della produttività e redditività degli schiavi. Marx non aveva dedicato una trattazione organica al tema della schiavitù, ma di esso si era occupato in più luoghi della sua opera. Egli era convinto che il lavoro dello schiavo fosse antieconomico e meno produttivo del lavoro libero. Quest'idea è stata criticata in tempi recenti e la critica ha convinto anche studiosi marxisti.

Sebbene il tema del funzionamento di un'economia a schiavi sia complesso e non si possa affrontare in modo semplicistico, la critica non è fondata, come vedremo più oltre.

Assieme al Ciccotti si usa ricordare il Salvioli, il Barbagallo, il Ferrero. Dei tre il più vicino alla sostanza del pensiero marxista è il primo, sebbene egli negli ultimi anni della sua vita abbia accettato la critica del Croce ed abbia considerato il materialismo economico «nella utile funzione di ausiliare nell'interpretazione della storia»¹⁴.

Coetaneo del Ciccotti, egli fu un esponente della scuola giuridico-economica, che subì fortemente l'influenza del materialismo storico. La sua opera famosa, che non trovò un editore in Italia se non dopo la morte dell'Autore, apparve in francese nel 1906 con il titolo *Le Capitalisme dans le monde antique*. Ad introdurla in Francia e farla accettare nella collana *Bibliothèque internationale d'économie politique* era stato George Sorel; pochi anni dopo apparve nella traduzione tedesca¹⁵ ed il traduttore fu nientedimeno il Kautsky. Questi nomi indicano chiaramente quale fosse la tendenza culturale dell'opera. Essa fu scritta principalmente per contrastare la tendenza

¹³ *Ancient Slavery and modern Ideology*, London 1980, p. 44.

¹⁴ «Atti dell'Accademia Pontaniana», 1924.

¹⁵ 1912, II ed., Stuttgart 1922.

storiografica dell'antichità, che si era affermata dopo il Mommsen, la quale spiegava lo sviluppo della società antica, greca e romana, con la diffusione e l'affermarsi del capitalismo. Il Salvioli respingeva questa concezione modernizzante della storia, dimostrando anche per Roma quali fossero le reali caratteristiche della sua economia¹⁶.

Più attenuata, a mio parere, è l'influenza marxista su Barbagallo, sebbene questi abbia fatto professione di fede nel materialismo storico ed abbia scritto un saggio su di esso. Ma le sue stesse considerazioni dimostrano quanto fosse predominante un indirizzo positivistico e sociologico abbastanza lontano dalle idee di Marx. L'interpretazione di Antonio Labriola era apertamente combattuta. Barbagallo non si allontanava di molto da quelle correnti storiografiche, che sostenevano l'esistenza di un capitalismo nell'antichità e consideravano in questa luce gli investimenti di danaro in varie attività produttive, nonché il mercato di vendita dei prodotti. Sfuggiva ad esse il fatto che il capitalismo presuppone i lavoratori salariati e la borghesia, ma anche lo sviluppo di nuove tecniche e mezzi di produzione, tra cui principalmente la macchina. Ma la funzione del Barbagallo e dalla «Nuova Rivista Storica» da lui fondata fu grandemente positiva nell'avversare le mode del tempo, il classicismo ed il filologismo fine a sé stesso, e nel porre l'accento su fattori economico-sociali nella storia di Roma. In questo senso le sue opere più originali e vive erano certo influenzate dal marxismo¹⁷.

Diverso è il caso del Ferrero, che non fu marxista né fu realmente influenzato dalle idee di Marx, come nel clima del tempo venne giudicato da vari. Egli era più interessato alle teorie politiche che alla storia dell'antichità; poneva in risalto i moventi psicologici delle masse, le azioni delle grandi persona-

¹⁶ Non trovo ricordato il Salvioli nel già citato saggio di HOBBSAWM su *La cultura europea e il marxismo*, con la consueta sottovalutazione dei giuristi.

¹⁷ Su Barbagallo cfr. NATALE, in «Nuova Riv. Stor.», XLII (1958), p. 353 ss.; P. TREVES, *Corrado Barbagallo*, ivi, LVI (1972), pp. 11 ss.; 257 ss.; DI BATTISTA, *Storia economica e condizionamento sociale in Corrado Barbagallo*, in AA.VV., *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, cit., vol. I, p. 37 ss.

lità, le vicende della politica. Nel suo libro famoso *Grandezza e decadenza di Roma*, dedicato alle vicende della crisi della Repubblica i fattori economici sono scarsamente esaminati¹⁸. Per ragioni politiche più che storiografiche egli fu impegnato in varie polemiche e ne ebbe una assai dura con il De Sanctis¹⁹ che non aveva risparmiato il Ciccotti e che ebbe anche come acerrimo avversario il Bonfante. Non so se si possa incolpare il De Sanctis di essere mosso da pregiudizi ideologici, ma certo egli si è scontrato con autori i quali seguivano indirizzi diversi dai suoi. Come sempre accade si intrecciavano dissensi storiografici veri e propri e contrasti di metodo e di pensiero. De Sanctis aveva sentito il bisogno di aggiungere in Appendice al suo scritto critico dell'opera del Ciccotti sulla guerra e la pace nell'antichità un saggio sul materialismo storico. Ma non era solo questo che egli prendeva di mira, era anche il positivismo. In Ferraro lo urtava anche una certa insufficienza di ordine tecnico e più di una volta si richiamava nella polemica alle autorità del Meyer e del Beloch. In Ferrero, non specialista, era possibile rilevare difetti e qualche errore. Ma la sua era un'opera viva, non meno di quella di Mommsen, che aveva del resto suscitato in Germania critiche non meno aspre. Può darsi che l'essere stato con il Ciccotti preso a bersaglio del De Sanctis abbia contribuito a far classificare il Ferrero tra i marxisti.

Anche il Bücher, viene considerato un marxista. Egli era in realtà più vicino al Rodbertus che a Marx. La sua concezione del sistema economico antico era edificata su basi analo-

¹⁸ Sul Ferrero cfr. AA.VV., *Giulio Ferrero. Histoire et Politique au XX siècle*, in « Cahier V. Pareto », n. 8 (1966). Sul materialismo storico cfr. in MAZZA, *op. cit.*, p. 104 e nn. 44-46.

¹⁹ Per la scienza dell'antichità, Torino 1909, p. 463 ss. Il De Sanctis aveva criticato il libro del Ferrero in « Bull. Fil. Class. », 1901-2, p. 274 ss. e questi aveva aspramente replicato. Per la verità egli non muove al Ferrero l'accusa di materialismo storico, ma lo cita assieme al Ciccotti ed al Bonfante.

Anche Gramsci critica il Ferrero per errori storici in *Quaderni del carcere*, cit., III, p. 221. Vi è poi la critica di fondo in vari luoghi (« Note sul Machiavelli », cit., pp. 432, 459 ss.). Una sola volta vi è una citazione non critica a proposito dell'opuscolo *Reazione*, Torino-Roma 1895, in *Quaderno XVIII* (ed. cit. *Il Risorgimento*), p. 198.

ghe a quella del Rodbertus ed anzi era ancora più accentuata nel senso della *Oikowirtschaft*, l'economia chiusa domestica. Naturalmente costringere tutta l'economia antica a stare nei confini ristretti dell'economia domestica è difficile, perché sebbene taluni tratti di questa siano sopravvissuti anche quando in Grecia od a Roma e nell'Oriente ellenistico si erano affermate forme più evolute di produzione, tuttavia l'attività economica era in pieno sviluppo fuori della *domus*. Né si può superare questa constatazione affermando, come fa il Bücher, che non vi erano liberi lavoratori dell'industria, ma schiavi, i quali ricevevano dagli schiavi della campagna i prodotti per la loro esistenza e le materie prime. A parte questo, anche il Bücher non si sottraeva alla tentazione modernizzante e concepiva il movimento degli schiavi come diretto ad una riforma della società e ad una diversa ripartizione dei beni, al pari del socialismo. Le condizioni della società avrebbero potuto migliorare se gli schiavi si fossero emancipati trasformandosi in liberi lavoratori, il che non accadde dato il rigido carattere di Stato di classe dello Stato dell'antichità. Lo schematismo di tale concezione non si può certo considerare come espressione di una storiografia marxista. Poiché abbiamo ricordato Rodbertus, non va trascurata la questione dibattuta un tempo dall'influenza da lui esercitata su Marx, una tesi nettamente respinta da Engels e con ragione, perché se si può ammettere qualche influenza di Rodbertus nelle più recenti formulazioni di Marx, tuttavia le diversità sono tali, che qualsiasi accostamento è arbitrario e non basta naturalmente a cancellarle il fatto che anche Rodbertus consideri il lavoro come unica fonte del valore, perché questo era visto nell'ambito individuale, collegandosi ad altri autori, che certo non avevano ispirato Marx, in modo analogo a Proudhon.

Il socialismo di stato, che fu l'idea originale di Rodbertus, era comunque esattamente l'opposto del socialismo di Marx e costituiva, come ha notato il Mehring, un regresso rispetto agli stessi utopisti della grande borghesia ed al socialismo piccolo-borghese dell'Europa occidentale²⁰.

²⁰ *Storia della socialdemocrazia tedesca*, 3ª ed., Roma 1974, vol. I, p. 260.

3. La concezione storiografica marxista si affermò nell'Unione sovietica dopo la rivoluzione di ottobre e successivamente anche nei paesi dell'Europa orientale, che si trovarono nella sfera sovietica dopo la seconda guerra mondiale, in primo luogo la Germania Orientale, l'Ungheria, la Polonia, ma anche Rumania e Cecoslovacchia.

Date le difficoltà nascenti, almeno per chi parla, dalla mancanza di conoscenza delle lingue di quei paesi, Germania a parte, gli scritti degli storici dell'area sovietica vengono ricordati sulla base di rassegne specifiche, tra le quali quelle del Petit, del Brockmeyer, e l'importante volume della Raskolnikoff²¹ nonché la rapida rassegna della Bienińska-Malowist e del Kolendo per il periodo 1975-1979, infine l'esame critico del Vittinghoff. Solo per alcune opere, tradotte in una lingua occidentale, è possibile una conoscenza diretta; tra di esse anche per l'importanza delle ricerche premezzano quelle della Staerman.

Vi sono varie fasi della storiografia sovietica. Una prima fase ha inizio con gli scritti del Tjumenev, Sergeev, Kovaliov. In essi, in particolare nei due primi, vi è l'influenza marxista, ma nulla di ortodosso. Il Sergeev accetta la teoria dei cicli del Meyer, considera la società primitiva come feudale ed usa termini modernizzanti. Il Tjumenev studia la storia greca e romana ponendo in risalto i fattori economico-sociali e sottolinea l'importanza della schiavitù nella società greca. Gli storici sovietici successivi gli rimprovereranno di non aver compreso

²¹ PETIT, *L'esclavage antique dans l'historiographie soviétique*, in *Actes du Colloque d'Histoire Sociale 1970. Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris 1972, p. 9 ss.; BROCKMEYER, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979, p. 43 ss.; RASKOLNIKOFF, *La recherche soviétique et l'histoire économique et sociale du monde hellénistique et romain. Groupe de recherche d'histoire romaine de l'Université des sciences humaines*, Strasbourg 1975; vedi anche della stessa A., *La rivoluzione romana e gli storici sovietici*, in A.A.VV., *La rivoluzione romana*, Napoli 1982, p. 51. Infine BIEZIŃSKA-MALOWIST e J. KOLENDO, *Les recherches des historiens de l'Europe de l'Est dans les années 1975-1979 sur l'esclavage antique*, in « Index », 1980, p. 161 ss. (in buona parte gli scritti citati sono in lingua russa); HEINEN, *Die Geschichte des Altertums im Spiegel der sowjetischen Forschung*, Darmstadt 1980. Altre notizie si possono trarre dalle riviste, come « Bibliotheca classica et orientalis ».

l'importanza rivoluzionaria degli schiavi e la categoria di formazione economico-sociale. Il Kovaliov va alla ricerca dell'autentica sociologia, quella marxista, una sociologia storica. Egli studia le società primitive e le loro aree geografiche, quella greca in particolare, e sostiene l'esistenza di un capitale industriale, rivolge la sua attenzione all'origine della schiavitù ed alle condizioni economiche in cui nasce, rileva la complessità delle lotte di classe. In questi autori l'influenza della storiografia tradizionale dell'Occidente è ancora presente.

Una seconda fase coincide con l'irrigidimento del potere staliniano intorno al 1930. Il compito degli storici diviene quello di sostenere con le loro ricerche la lotta del partito e così si afferma un marxismo dogmatico, che ricerca nelle società antiche la conferma degli schemi, già apparsi nello scritto di Lenin *Intorno allo Stato*, di una società divisa nelle due classi di padroni e schiavi, alla quale succede una nuova formazione fondata sulla servitù della terra, infine il capitalismo. Sotto l'influenza del Pokrowskij, storico eminente e comunista militante della vecchia guardia, si afferma il carattere politico della storia, quindi la concezione di una storia proletaria contrapposta a quella borghese, si nega l'obbligo di oggettività dello storico, perché la ricerca storica è un'arma per la classe in lotta. Pokrowskij combatte la tendenza a concepire la storia come storia della personalità e pensa che essa debba mirare a ricostruire l'azione delle masse, degli uomini oscuri, le loro lotte contro le classi dominanti. Nella storia nazionale russa, cui egli dedica la sua attenzione, le figure dei grandi imperatori, dei generali, degli eroi hanno scarso rilievo. La storia dell'antichità al contrario non viene ritenuta di grande utilità. Egli fu alla testa degli storici sovietici e delle istituzioni culturali nel campo storico ed il suo impulso determinò il rafforzarsi della storiografia marxista e l'eliminazione delle tendenze non marxiste, con una forte intolleranza da parte della sua scuola. Pokrowskij non fece in tempo a conoscere le amare vicende della sorte in un regime autoritario. Subito dopo la sua morte (1932) alle lodi di un tempo succedono aspri attacchi alla sua opera, si denunciano i suoi errori, fino a giungere al ritiro dei suoi libri dalle biblioteche pubbliche, a dichiarare le sue opere antimarxiste (1938), una raccolta di scritti in due

volumi (1939-40) è dedicata a combattere le sue idee e ben presto la sua scuola viene dichiarata « una base di sabotaggio per i nemici del popolo smascherata dalla N.K.V.D. », la polizia politica. L'accusa principale era quella di avere svalutato i valori nazionali della storia russa.

La questione andava ben oltre una controversia storiografica, essa era un aspetto della dura repressione staliniana e gli storici, che in passato avevano attaccato i loro colleghi non marxisti furono a loro volta cacciati dai loro posti e compresi nelle grandi epurazioni dell'epoca. Il regime entrava dovunque e così nel maggio del 1934 il Consiglio dei Commissari del popolo ed il Comitato centrale del Partito emisero un decreto sull'insegnamento della storia nelle scuole, nel quale si stabiliva di redigere nuovi manuali di storia e per quella antica si nominavano commissari Kovaliov, direttore, Nikol'skij, Svanidze e Mišulin. Si dovette attendere il XX Congresso per una riabilitazione parziale di Pokrowskij.

Nel nuovo corso che si usa far iniziare con il 1934, dogmatismo staliniano a parte, vi fu un intenso lavoro di ricerca anche teorica. Viene discusso il tema della formazione economico-sociale, si prende lo spunto da un testo di Lenin per fissare le varie fasi di sviluppo della società, cancellando dall'elenco il cosiddetto modo asiatico di produzione, sul quale si era discusso a lungo²². Kovaliov procede ad una revisione della sua opera. Si affrontano i problemi della società arcaica e della rivoluzione sociale. La dialettica fa la sua comparsa e

²² Di modo di produzione asiatico parla espressamente MARX in *Per la critica dell'economia politica*, p. 6; più volte invece vi sono riferimenti alle forme asiatiche di proprietà e simili. Il dibattito su questa categoria si svolse principalmente per la Russia e le sue forme dell'economia e ad esso parteciparono Lenin, Trotskij, Plechanov etc. Gli stessi nomi dimostrano che si trattava di un tema politico, non di storiografia dell'antichità. Scomparso per effetto del dogmatismo staliniano, che aveva cancellato dai modi tipici quello asiatico, è riemerso in seguito, con il libro ben noto del Wittfogel, influenzato da una posizione polemica anticomunista spinta al maccartismo, ma anche per il ravvivato interesse teorico del problema fra studiosi marxisti. In Italia il migliore studio è quello del SOFRI, *Il modo di produzione asiatico*, Torino 1974, nel quale si ha una pacata ed argomentata trattazione del problema. La storiografia dell'antichità classica ha ben poco da trarre da questo dibattito, nonostante il diverso avviso del Momigliano.

spinge alla ricerca delle contraddizioni fondamentali nelle varie società. Viene affrontato il problema della riproduzione degli schiavi e Mišulin nega che essa potesse aver luogo all'interno del sistema, affermando che la guerra era la sua vera fonte. La svolta implicava l'allineamento ai dogmi dettati dal capo e così gli storici sovietici si dovettero cimentare con la individuazione del passaggio dalla società antica a quella feudale, che Stalin con una interpretazione semplicistica del pensiero di Marx aveva così definito: « La rivoluzione degli schiavi liquido i proprietari di schiavi e sopprime le forme schiavistiche di sfruttamento dei lavoratori. Ma al loro posto essa mise i feudatari e la servitù della gleba »²³.

Tale interpretazione era rivolta a dimostrare che la rivoluzione di ottobre era stata la prima e la sola ad abolire lo sfruttamento, senza porre nuovi sfruttatori al posto dei vecchi. Essa fu invece assunta come un canone storiografico, senza tener conto dei dati delle fonti, i quali non autorizzavano la tesi dell'esistenza di una rivoluzione degli schiavi nel passaggio al feudalesimo. Nella ricerca della rivoluzione degli schiavi, che aveva avuto come sbocco il feudalesimo, si venne elaborando una nuova interpretazione e cioè quella di un lento processo rivoluzionario; così dalle guerre servili dell'età repubblicana si sarebbe giunti ad una rivoluzione degli schiavi e dei coloni del 3°-5° secolo, le cui manifestazioni si sarebbero avute nei movimenti che travagliarono l'impero, come i *Bagaudae* ed i *Circumcelliones*. Nella visione del Maškin gli schiavi non furono la forza trainante del moto rivoluzionario, che invece sarebbe stata costituita dai contadini, lavoratori della terra, coloni. La tesi di un processo rivoluzionario o di una seconda tappa nella rivoluzione era in sostanza un tentativo di sottrarsi allo schematismo della versione staliniana; così anche nel passaggio dalla repubblica al principato di Augusto il Maškin, giustamente del resto, negava che si fosse trattato di una rivoluzione. Altri storici accettavano pienamente la tesi di Stalin e sostenevano che la rivoluzione degli schiavi sarebbe insorta nel mo-

²³ *Questioni del leninismo*, trad. it., Roma 1952, p. 507. È il discorso al I Congresso dei colcosiani del 19 febbraio 1933.

mento in cui il lavoro schiavistico non avrebbe più potuto determinare un progresso della produzione sociale. A lato di questo fenomeno si sarebbero avute le invasioni barbariche, nonché l'alleanza dei coloni. In questa luce si ponevano tutte le inquietudini degli strati inferiori, le rivolte militari, le attività criminose di bande di briganti, le fughe degli schiavi e così via. Non tutto era errato in questi tentativi di spiegare le vicende del mondo antico ed in ispecie di quello romano a partire dal 3° secolo.

I mutamenti nelle forze di lavoro e nella struttura dell'economia non erano invenzioni per adeguarsi ad uno schema, erano fatti provati, i quali inducevano ad una riflessione sulle cause di trasformazione profonda, che prepararono la fine della civiltà antica ed il feudalesimo. L'errore consisteva nel ritenere che questo fosse avvenuto per mezzo di una rivoluzione. Un altro errore era quello di accentuare il carattere latifondistico dell'economia agraria, per porre in risalto la scarsa produttività del lavoro degli schiavi.

La riflessione critica su questi orientamenti si ebbe nel corso di una discussione che si aprì nella Rivista di Storia Antica (VDI) e si concluse nel 1956. Essa mostra che il dogmatismo si veniva incrinando e si sviluppava una discussione feconda. La tesi della Staeman, che si erano imposte per la loro originalità e che ponevano nel tardo impero la transizione al feudalesimo vennero criticate dal Kovaliov, il quale rilevò che la formazione schiavista aveva continuato ad esistere e solo dopo l'abbattimento della sovrastruttura politica avevano potuto affermarsi i rapporti di tipo feudale nella società tutta intera. Un quadro abbastanza diverso ci offre la storiografia della Germania orientale, dove scrittori come Hahn, Gunther, Seyfarth, Dieter etc. seguono vie differenti da quelle del rigido schematismo staliniano e danno contributi al rinnovamento della ricerca, che permettono un confronto critico più positivo e fecondo di risultati.

4. Con la fine del dogmatismo conseguente al disgrego del XX Congresso del PCUS si aprì una nuova e più felice fase degli studi storici ed anche nel nostro campo si fecero sentire benefici effetti. Cominciò ad allentarsi quella sorta di rigida contrapposi-

zione tra scienza « borghese » e scienza « socialista », che aveva indotto gli storici dell'Est europeo a considerare in larga parte la storiografia occidentale come espressione di idee conservatrici e reazionarie, a respingere perciò i suoi metodi e le sue ricerche, anche quando per forza di cose venivano utilizzati e quasi a considerare come momento iniziale di una vera storiografia dell'antichità quella della Rivoluzione di Ottobre. Ma il dogmatismo non era solo caratteristico dell'Est. Anche in Occidente esso aveva i suoi campioni nel campo opposto²⁴. Così nella preparazione del Congresso di Stoccolma (del 1960) la rivista tedesca *Saeculum* dedicò nel 1960 tutti gli articoli ad un attacco contro la storiografia sovietica ed il marxismo dell'Est.

Robert Mandrou nelle *Annales*²⁵ definì il volume un atto di accusa con scomuniche ed anatemi, che evidentemente impedivano un dialogo proficuo. Al Congresso l'urto fu aspro. Il Vittinghoff, che fu il capofila degli storici tedeschi occidentali aveva già sottoposto ad esame critico molto radicale sia le tesi di Marx ed Engels, giudicandole antiquate rispetto alle successive ricerche, sia quelle degli storici sovietici dominati dal marxismo-leninismo. Egli trascurava interamente il marxismo degli storici occidentali e sottovalutava i fermenti nuovi della storiografia sovietica. Tali critiche furono sintetizzate nel suo breve intervento al Congresso. Vi era una parte giusta nella sua critica, in particolare oscurata nell'estremizzazione degli argomenti, fino al punto di negare che esistesse un problema degli schiavi nell'Impero, dando per certa la parcellizzazione, che non avrebbe quindi richiesto l'impiego di masse di schiavi e così via. Per questo eminente storico E. Meyer aveva detto l'essenziale già nel 1896, liquidando così mezzo secolo di ricerche²⁶.

²⁴ Una suggestiva e convincente critica è in FINLEY, *Ancient Slavery*, cit., p. 61. Ampio riassunto con vari rilievi critici in GRIFÒ, in « *Labeo* », VII (1961), p. 119 ss.

²⁵ A côté du Congrès. Une mise en accusation du matérialisme historique, in « *Annales* » E.S.C., XVI (1961), p. 518 ss.

²⁶ Comunicazione all'XI Congresso internazionale di scienze storiche, Stoccolma-Uppsala 1960, riprodotta, senza sostanziali mutamenti in *Die Bedeutung der Sklaven für den Übergang von der Antike zum abendländischen Mittelalter*, in « *Hist.*

Excursus. Data l'autorità e la competenza dell'Autore di questa critica, essa meriterebbe un esame più ampio di come qui è possibile, data l'indole di questo scritto. Mi limito quindi a poche considerazioni. In primo luogo su questioni specifiche di ordine storico non si può trattare di Marx ed Engels, come se essi avessero su tutto un pensiero comune. A parte le diversità esistenti tra i due anche su temi di ordine teoretico, la formazione dell'uno e dell'altro, come lo stesso Vittinghoff rileva, era notevolmente diversa. Talune opinioni di Engels sulla società antica sono sue personali, talvolta troppo estreme, derivanti comunque dalla sua concezione dialettica, talvolta meccanica. In genere le opinioni di Marx sono più meditate e sono l'espressione della sua forte cultura classica.

In secondo luogo le parole del Manifesto, pervase da una grande passionalità di tipo profetico, non si possono assumere come posizioni scientifiche, né si possono prendere alla lettera per quanto riguarda la complessità delle classi, che Marx ed Engels ben conoscevano e che hanno semplificato per i fini di quell'appello, rivolto a mobilitare le coscienze e non a dare una elaborazione scientificamente valida in tutti i particolari. La contestazione, talvolta puntigliosa, di qualsiasi frase, che possa apparire in contrasto con la concezione generale del processo storico, muove invece da un presupposto diverso.

In terzo luogo non si può muovere a Marx ed anche ad Engels la critica che essi hanno praticamente ignorato o sottovalutato i caratteri diversi delle società nell'Oriente, dove in genere non esisteva la schiavitù, per contestare la definizione della società antica come società schiavistica. Marx, al pari di molti altri storici della sua epoca, a cominciare dal Niebuhr e dal Mommsen, avevano lo sguardo rivolto all'antichità classica, cioè al mondo greco-romano, che pur essendo solo una parte del mondo antico, ne era pur sempre l'espressione più impor-

Zeitschrift, CXCI (1961), p. 265 ss., poi anche in *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (ed. HÜBINGER), Darmstadt 1969, p. 358 ss. Più ampio esame del tema in *Die Theorie des historischen Materialismus über den antiken «Skavenhalterstaat», Probleme der alten Geschichte in der Klassikern des Marxismus und in der modernen sowjetischen Forschung*, in «Klassikern des Marxismus in den sowjetischen Forschung», «Saeculum», XI (1960), p. 89 ss. I passi di Marx cui mi riferisco nel testo sono *Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie*, p. 258 (VI, p. 815 dell'edizione di Darmstadt 1975); trad. it., Roma 1979, p. 186; *Das Kapital*, I, p. 161 (ed. Darmstadt, IV, p. 125); trad. it., I, p. 151 (1, 3, 3). Altri testi sono citati più avanti. Una critica più equilibrata in Koch, *Die Deutung der Untergangs des römischen Reiches im historischen Materialismus*, in *Der Untergang des röm. Reiches* (a cura di CHRIST), Darmstadt 1970, p. 425 ss.

tante e più alta. Né si può muovere l'altra critica di non avere tenuto conto che il fenomeno della schiavitù era proprio degli ultimi secoli della Repubblica e dei primi dell'Impero, negando con ciò che la schiavitù fosse un problema nel tardo impero. Se mai a Marx si può rivolgere una critica opposta, come del resto a molti altri studiosi specialisti di storia romana e cioè di non avere tenuto conto che questa forma di lavoro subordinato non era affatto scomparsa e si presentava ancora molto rilevante nel periodo della transizione al Medioevo e successivamente, come si dirà a suo tempo.

Sempre su questo tema del passaggio al Medioevo il pensiero di Marx non mi sembra giustamente inteso. Egli non ha affatto riconosciuto che un fattore esterno, cioè le invasioni dei barbari Germani, avrebbe provocato il passaggio alla società medievale. Egli ha detto che i Germani invasori più facilmente potettero imporre il loro sistema di produzione, « in quanto già la concentrazione della proprietà nelle province aveva travolto gli antichi rapporti in agricoltura », cioè esattamente un fattore di ordine economico. E poco prima aveva affermato: « In tutti i casi è il modo di produzione — sia esso quello del popolo conquistatore o quello del paese conquistato, oppure quello risultante dalla fusione di entrambi — che è determinante per la nuova distribuzione che subentra ».

Del pari non mi sembra esatto intendere il passo del Capitale, in cui si dice che « La lotta delle classi nel mondo antico... si muove principalmente nella forma di una lotta tra creditore e debitore, e in Roma finisce con la disfatta del debitore plebeo, che viene sostituito dallo schiavo », nel senso che allora ebbe termine la lotta di classe.

A parte queste osservazioni di dettaglio a me pare che la critica si rivolga contro una rappresentazione schematica del pensiero di Marx ed anche di Engels intorno alle leggi fondamentali del processo storico, che è fin troppo facile contestare, ma che non corrisponde alla vera sostanza della loro dottrina, che è ben radicata nella realtà e non subordina la verità storica al dogmatico mantenimento di uno schema.

In un altro scritto dello stesso periodo il Vittinghoff si era occupato dei problemi della rivoluzione nel passaggio dall'antichità al medioevo²⁷. Talune considerazioni suscitano non pochi

²⁷ *Der Übergang von der «Antike» zum «Mittelalter» und die Problematik der modernen Revolutionsbegriffes* (1958), ristampato in *Zur Frage der Periodengrenze*, cit., p. 299 ss., particolarmente pp. 311 s.; 321.

dubbi. Francamente non mi riesce di accogliere l'idea che il tradizionalismo romano avrebbe trovato nel Cristianesimo il più forte alleato, sulla base dell'esortazione di Paolo ad obbedire alle autorità costituite (ad Rom. XIII, 2). Che da Paolo ad Agostino i grandi campioni della Chiesa ricercassero una convivenza con l'autorità imperiale è certo. Ma l'essenza della nuova religione era antiromana e costituiva la negazione dei valori propri della civiltà classica. Essa era quindi la più avversa alla tradizione e la più eversiva rispetto allo Stato pagano. Lo stesso Vittinghoff rileva che il Cristianesimo operò come la più grande forza di dissolvimento dell'unità politica e riconosce che la decisione di Costantino fu una vera e propria «Umwälzung». D'altra parte non si possono non ricordare gli accenti di profonda avversione, di autentica condanna dell'Impero da parte di campioni della Chiesa, né il rifiuto dei Cristiani di giurare sul genio dell'imperatore, il più caratteristico segno del rifiuto di riconoscere l'autorità imperiale.

Infine il Vittinghoff attribuisce alla formazione di Stati autonomi germanici sulle terre dell'Impero un carattere rivoluzionario e quindi una rivoluzione provocata da fattori esterni, ma non si pone il problema delle cause interne, che determinarono l'indebolimento dello Stato romano e quindi lo indebolirono di fronte alle invasioni dei barbari.

Bastino per ora questi rilievi. Più avanti affronteremo i problemi di maggior interesse, sul numero degli schiavi, sull'origine della schiavitù, sulle forme di asservimento diverse dalla schiavitù, sulla crisi dell'impero e la transizione al Medioevo.

Torniamo al Congresso di Stoccolma. In esso la relazione sulla schiavitù fu svolta dal Lauffer, storico molto competente per i suoi studi specifici sul tema. In una prima parte egli sviluppò considerazioni che difficilmente si potrebbero contestare. Poi di colpo passò ad una svalutazione radicale dell'importanza degli schiavi nell'età dell'impero, dando inoltre una descrizione abbastanza idilliaca sullo stato degli schiavi; tra l'altro rilevava che il termine schiavo (Sklave), essendo di origine medievale, Slavi fatti prigionieri, non era tale da esprimere la sostanza della schiavitù antica, che esso induceva a pensare alla schiavitù negra americana, mentre lo schiavo antico era un tipo sociale interamente diverso. Questa era solo

una questione di nomi. Ma vi erano affermazioni più sconcertanti, come quella che l'intollerabilità della condizione dello schiavo si deve ad idee moderne o l'altra ancora più sorprendente, che la nozione di schiavo come essa appartiene al XIX secolo ed al movimento di emancipazione, buttando via di un colpo assieme alla realtà storica una consolidata ed universale convinzione dei giuristi²⁸. La replica era scontata ed anch'essa di natura ideologica con l'accusa di storiografia reazionaria.

Ma Vittinghoff e Lauffer restavano storici, i cui contributi erano di grande importanza e lo stesso è a dirsi di storici dell'Est europeo. Pregiudiziali ideologiche a parte il fatto positivo è che si era aperto un processo che stava dando i suoi frutti. O per contrastare la posizione marxista o per provare che la storiografia tradizionale era meglio in grado di ricostruire i fenomeni della antichità si ebbe un rinnovato interesse per istituzioni come la schiavitù. Questo era nel clima del tempo. L'Accademia delle Scienze di Mainz già prima del 1960 aveva elaborato sotto la direzione di Joseph Vogt un programma di ricerche sugli schiavi, che ha prodotto vari saggi su temi importanti. A parte gli indubbi pregi dell'opera di questo storico eminente, non si può consentire con il suo giudizio sulla schiavitù greca, proprio per la sua ispirazione, analoga a quella di Humboldt e tipica dell'ideologia classicistica tedesca, che induce ad errori storiografici. Ecco le parole finali del suo saggio *Sklaverei und Umanität* (1953): «Queste forze fondamentali elleniche hanno strappato alla povertà del suolo, all'inclemenza del clima, alla resistenza di un mondo nemico la

²⁸ *Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, in «Rapports du XI Congrès international des sciences historiques», Stockholm 1960, vol. II, p. 71 ss., ripubblicato in «Gymnasium», LXVIII, p. 370 ss. I passi esaminati sono alle pp. 377, 381, 384. Quanto alla classicità della nozione di servo come *res* basterà citare *Gai Inst.*, II, 12-13: *Quaedam praeterea res corporales sunt, quaedam incorporeales*. 13: *<corporales> hae <sunt>, quae tangi possunt, veluti fundus, homo vestis aurum argentum et denique aliae res innumerabiles*, uguale ad *Inst.* II, 2, pr-1; *Dig.* I, 8, 1, 1 (*Gai libro II Inst.*). Sulle integrazioni nel testo veronese di *corporales e sunt* v. DAVID-NELSON, *Gai Institutionum Commentarii Studia Gaiana*, vol. III, Leiden 1960, p. 238. Questo per non parlare dei molti testi nei quali il servo è oggetto del *dominium*, quindi trattato come *res*. È forse eccessivo chiedere agli storici di avere in qualche considerazione i testi dei giuristi?

mirabile opera della polis e della civiltà. Alle vittime, che i Greci dovevano porre su questa loro via, appartiene la schiavitù e la perdita di umanità con essa collegata». È vero che anche Engels ha detto qualcosa di analogo, ma si tratta di una delle pagine meno felici del suo shema dialettico²⁹.

I contributi di altri sono un esempio di storiografia in funzione ideologica. Il Kiechle dedica un libro alla dimostrazione impossibile che nell'antichità era esistito il progresso tecnico, per svalutare la tesi marxista dell'influenza negativa del lavoro degli schiavi³⁰. Il suo allievo, Wilhelm Backhaus, in un libro dedicato alle idee di Marx ed Engels sulla schiavitù, prende le mosse da Stalin, ignora il marxismo occidentale — Ciccotti è il solo autore citato, se non erro, oltre il filosofo Della Volpe, chiamato Gioacchino con palese confusione con lo storico Gioacchino Volpe — e tende a dimostrare che Marx ha tratto le sue idee sulla schiavitù antica da studi antiquati su quella americana, in particolare Olmsted, direttamente o per mezzo di Cairnes, che hanno elaborato regole contestate da ricerche successive³¹. Postosi per questa via il Backhaus finisce

²⁹ *Antidühring*, trad. it., Roma 1950, p. 198 ss.

³⁰ *Sklaverarbeit und technischer Fortschritt in römischen Reich*, Wiesbaden 1969.

³¹ Marx, Engels und die Sklaverei, Düsseldorf 1974. Alle idee di questo studioso di MAZZA, *Introduzione a Ciccotti, Il tramonto della schiavitù*, vol. I, p. LVIII ed io stesso, *Storia economica*, vol. II, p. 504 abbiamo concesso troppo. Per la conoscenza diretta di Aristotele da parte di Marx, cfr. *Capitale*, I, p. 73 (sez. I, 1, nr. 3); I, p. 95 n. 33; III, 2, p. 61 (sez. V, cap. 23). Giusti rilievi del MUSTI in *Analisi marxista*, cit., p. 172 ss. In verità anche la STAERMAN, *Die Blütezeit der Sklavenswirtschaft in der römischen Republik*, Wiesbaden 1965, p. 15 ss., sostiene che l'opinione comune sul riferimento alla schiavitù romana dell'affermazione di Marx intorno al deterioramento degli strumenti di lavoro (cap. I, 3, 5 nt. 17) sia errata, perché essa invece sarebbe solo propria della schiavitù nord-americana. La S. fa molte giuste considerazioni intorno alla differenza tra i due sistemi ed il capitalismo moderno, ma non mi sembra che la critica all'opinione comune sia giusta. Marx nel passo suddetto parla della schiavitù in generale e comincia col ricordare la definizione di *instrumentum vocale* e considera la tendenza a rovinare gli strumenti di lavoro come una caratteristica propria del sistema schiavistico.

Sulla consapevolezza di Marx della differenza tra società schiavistica antica e lavoro servile di altre epoche ha richiamato l'attenzione il CANFORA, *Marx e Engels sulle classi romane*, in «Quaderni di Storia», I (1975), p. 141 ss., con rilievi critici

col dare la maggiore attenzione alla schiavitù negli Stati americani del Sud e tratta le fonti antiche, Aristotele in particolare, con molta libertà per non dire altro, allo scopo di dimostrare che Marx non aveva tratto da esse le proprie convinzioni. Che Marx conoscesse l'opera di Cairnes, studioso e vigoroso abolizionista americano, è certo ed è possibile che ne abbia sentito l'influenza, ma questo non vuol dire che le sue idee sull'antichità abbiano questa origine.

Non tutto però nella critica era da buttar via; anche la polemica aveva i suoi lati positivi e costringeva i marxisti a misurarsi con problemi che in passato non avevano intravisti. Dall'altro lato essi furono chiamati ad un confronto con storici di grande originalità, che non movevano da pregiudizi ideologici ed anzi erano aperti verso il marxismo. Costoro andavano sottoponendo a critiche serie categorie proprie del marxismo, come quella stessa di classe e lotta di classe o addirittura contestavano per l'antichità l'esistenza dell'economia e della scienza economica, sostenendo che l'economia era incastonata nella politica. Queste correnti si ricollegavano a Max Weber ed ebbero nel Polanyi da un lato e nella forte personalità del Finley³² dall'altro i maggiori campioni anche se in dissenso tra loro. Essi indussero gli storici marxisti o almeno quelli dell'Occidente ad una riflessione su loro stessi, che non è stata sterile di risultati. In ogni caso ha avuto fine la tendenza così negativa per la scienza storica ad impiegare in modo meccanico il marxismo, a trarre dai pochi passi di Marx relativi all'antichità greco-romana la conoscenza del reale sviluppo storico, a considerare verità eterne non soggette ad alcuna verifica fondata sulle prove le categorie del pensiero di Marx nello studio delle società antiche. In questa rinnovata riflessione la storiografia marxista è uscita rafforzata, più duttile, più aperta agli

sull'ironia di Ehrenberg intorno alla definizione marxista della società ateniese come società schiavistica. In realtà EHRENBURG, *Staat der Griechen*, cit., p. 41, ben conosceva l'importanza della schiavitù in Grecia. Quanto all'analogia formale di cui parla MARX (cap. III, 47, 1), mi pare che essa riguardi l'agricoltura capitalistica e non quella delle piantagioni.

³² Stupisce di trovare Finley annoverato tra gli storici marxisti inglesi in ESLER (Oslo), in «Econ. Soc. Civ.», 1981, p. 745.

apporti di altre correnti, ma alla fine più forte nel riaffermare la validità delle sue idee ispiratrici di fondo. Libri come quello di Anderson sul passaggio dall'antichità al medioevo o di Guarino su *Spartaco* si distinguono per lo spirito critico di opinioni marxiste tradizionali e per l'apertura verso i contributi di altre correnti storiografiche, quando l'una o l'altra abbiano recato contributi positivi alla ricerca ed alla ricostruzione storica dei fatti e delle idee. Nel corso del dibattito da taluni si è forse concesso troppo, quasi come se fosse realmente possibile una sorta di commistione teorica e metodologica Marx-Weber, come in altri campi si è tentato un riavvicinamento Marx-Nietzsche. A mio parere se le chiusure settarie sono da respingere, se i pregiudizi ideologici nella valutazione dell'opera di uno studioso sono una deviazione della critica, se le astrazioni generalizzanti sono per la storia un ostacolo da rimuovere sulla via della verità scientifica, dall'altro lato le commistioni che finiscono con l'oscurare le diversità metodologiche sono non meno dannose. La grandezza di un Wilamowitz non si distrugge — come ha dimostrato in un eccellente saggio Marcello Gigante³³ — con la critica alle sue opinioni politiche ed agli orientamenti ideologici. È anche vero l'opposto e cioè che non si può indulgere ad una sorta di capitolazione metodologica ed ideale solo per l'acutezza e l'originalità di una critica, che spesso trova il suo alimento nelle nostre insufficienze. A parer mio, come nel campo teoretico nessuna commistione è possibile tra Marx e Nietzsche, così in quello sociologico e storiografico non si può mescolare Weber con Marx; basta rileggere le pagine dedicate da quest'ultimo al carattere unilaterale dell'interpretazione economica della storia nonché le astrazioni generalizzanti indipendenti da giudizi di valore, come il potere carismatico, per convincersi dell'impossibilità di una commistione. Questo naturalmente non vuol dire che ricerche specifiche di Weber sulla storia agraria o sulla storia economica non siano utili, né disconoscere l'importanza

³³ Wilamowitz e l'Italia, in « Parola del Passato », CCI (1981), p. 393 ss. In esso vedi anche il riferimento al dibattito aperto dal Momigliano ed alle posizioni critiche del Canfora.

del fatto che anche il Weber vedeva nella società antica una società schiavistica.

Detto questo francamente non trovo giustificati i toni aspri di una polemica divampata tra gli studiosi italiani, in particolare nelle critiche di De Benedetto a Lepore³⁴, che hanno quasi il senso di una scomunica. Rilevare i limiti dell'approccio a Marx, come ha fatto anche La Penna, sostenere l'utilità di proficui contatti con altre correnti culturali, insistere su talune idee weberiane costituiscono orientamenti propri di un marxismo che non intende rinserrarsi o lasciarsi rinserrare in una sorta di prigione. Naturalmente vi è un confine da osservare ed in questo vi è un nocciolo di verità nella critica ed è quello rappresentato dall'impossibilità di una sorta di integrazione metodologica tra Marx e Weber, che sarebbe solo fonte di confusione e di errori nella stessa ricerca storica.

5. Il marxismo occidentale, del resto, a differenza di quello dell'Est, non si è mai chiuso in sé stesso nel campo storiografico. Opere come quelle del Thompson, non erano estranee agli apporti di una cultura per dir così filologica. Nelle loro ricerche tipiche di una storiografia marxista, gli storici occidentali non hanno dimenticato di essere gli eredi di una tradizione di alto valore. Per questo il loro lavoro, in ispecie negli ultimi venti anni, si è imposto alla scienza oltre che per l'originalità delle idee anche per la qualità dei contributi.

Dall'altro lato storici di grande autorità, come il Momigliano, il Levi, il Gabba e così via hanno compreso l'importanza di questi orientamenti che avevano influenzato una parte così notevole della giovane generazione di studiosi. Da par suo il Finley, mentre non rinuncia alle sue originali posizioni critiche, si distingue per un'agguerrita polemica contro l'intolleranza tradizionale antimarxista. Quanto ai temi di studio era

³⁴ *Appunti su marxismo e mondo antico*, in « Quaderni di Storia », n. 8 (1978), p. 63 ss. La polemica fu originata da una recensione critica del Di Benedetto al Finley, non approvata dal Lepore.

naturale che la ricerca si venisse svolgendo sui temi propri della storia marxista, la schiavitù come forza fondamentale di lavoro, il carattere delle forme di produzione dell'antichità, l'ordinamento della proprietà e del mercato, il rapporto tra il modo di produzione e la cosiddetta sovrastruttura cioè le manifestazioni del pensiero, dell'arte e l'ordinamento giuridico. Anche le dottrine dei giuristi e la loro personalità hanno cominciato ad essere studiate in questa luce.

Con particolare attenzione ed interesse sono state trattate le questioni teoriche, anche perché vari studiosi, a cominciare dal Godelier, sentivano il bisogno di fare i conti con loro stessi.

In Francia ed in Italia, secondo le peculiarità delle rispettive culture, vi è stato la maggiore fioritura, ma anche in Inghilterra, dal Thompson al de St.Croix il marxismo ha avuto i suoi campioni.

Appartata è rimasta la Germania occidentale, dove il predominio è stato assunto da correnti rigidamente antimarxiste e la spiegazione del fatto non può che essere ideologica e politica, data la divisione delle due Germanie. Il marxismo occidentale è anzi trascurato, se non addirittura ignorato, tanto è vero che nel lavoro del Backhaus non sono nemmeno citati i maggiori storici rappresentativi di tale indirizzo, con una ingiustificata tendenza a considerare marxista solo la storiografia sovietica o in genere dell'Est.

In Francia ed in Italia, oltre a contributi individuali, si è manifestata la tendenza a lavori di gruppo. Nell'Università di Besançon si è dato vita al Centro di ricerche di storia antica sotto la direzione di Pierre Lévêque, cui si è poi ricollegato il Gruppo internazionale di ricerche sulla schiavitù antica, promosso dallo stesso Lévêque, da Levi e da Lepore (GIREA) che riunisce studiosi italiani, francesi e polacchi. Sono stati promossi vari colloqui internazionali dal 1970 in poi, che si rivelano molto utili per i temi affrontati e per i dibattiti che provocano tra gli studiosi. Nel primo (1970) sono stati presi in esame la storiografia sovietica sulla schiavitù (Petit), gli schiavi greci in tempo di guerra (Garland), gli schiavi nell'età ellenistica (Mossé), gli schiavi in Cicerone (Étienne), i *laeti* e *gentiles* in Gallia nel IV secolo (Demougeot), le grandi famiglie di

Cirene nel IV secolo a.C. Nel secondo (1971) è stata presa in esame la schiavitù in Grecia (Masson, Vidal-Naquet, Carrière-Hervagault) ed in Egitto (Biezuńska-Malowist), i laoi dell'Asia minore (Briant), la schiavitù sacra (Dermond), nonché vari temi letterari e storici della schiavitù nella repubblica romana (Sartori, Levi, Cels, Annequin, Fabre). Nel terzo (1972) sono stati trattati numerosi temi tra i quali ricordiamo gli ergastula (Étienne), la familia rustica (Martin), la schiavitù nella Narbonese e nella Lionese (Favory-Daubiney). Nel quarto (1973) vi sono temi di grande interesse, come la schiavitù a Micene (Mele), in Etruria (Torelli), ad Alessandria (Biezuńska-Malowist), oltre all'*Introduzione* di Sereni sul concetto di formazione economico-sociale schiavistica. Il quinto Colloquio (1974) ha avuto per tema *Terre et dépendents* e vi sono stati affrontati e largamente discussi problemi storici fondamentali di storia agraria ed economica in genere (Mossé, Capogrossi, Kolendo, Mazza etc.). La produttività del lavoro nell'azienda schiavistica è appunto uno di questi ed è trattato dal Mazza con una nuova impostazione, sulla quale converrà tornare più oltre.

Vi sono stati poi due convegni (Besançon 1975 e Gragnano 1975) prevalentemente su questioni relative all'ideologia ed alla politica (Daubigney, Smadja, Favory, M. Lévêque nel primo), Aloni su Menandro e Rocca-Serra sullo stoicismo in età preimperiale, nonché Durand sulla popolazione servile in Anatolia greco-romana e Perrotti sui katochoi nel secondo. Nello stesso 1975 vi è stato un altro Colloquio sulla schiavitù, a Nieborow in Polonia, dovuto all'iniziativa della Biezuńska-Malowist e di J. Kolendo, in cui sono stati discussi, tra l'altro, argomenti relativi a forme intermedie. Abbiamo avuto infine il Colloquio di Bressanone del 1976³⁵ e quello di Camerino

³⁵ Gli *Atti del Convegno Internazionale di Bressanone* del 26-27 novembre 1976 sono stati pubblicati da L'Erma nel 1979. Sullo stesso argomento v. già Levi, *Rapporti di lavoro nel mondo antico*, in «Rendiconti Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», CVIII (1974), p. 1 ss.; *Ricerche su schiavitù e lavoro tributario nel mondo ellenistico*. Sui laoi DE MARTINO, *Forze di lavoro subordinato in Egitto ed Asia Minore, i λαοί, Diritto e Società nell'antica Roma*, Roma 1979, vol. I, p. 312 ss., con bibl.

(1978) sul lavoro dipendente, cui è dedicato il volume VIII di Index. Gli Atti di un Colloquio svoltosi in Polonia nell'ottobre 1980 sono pubblicati nel X volume della stessa rivista, diretta da Luigi Labruna di chiaro indirizzo marxista. Per la ricchezza dei temi trattati e per l'utilità dei contributi il volume va ben oltre l'ambito dell'influenza della schiavitù sulla mentalità e sui comportamenti dei liberi, cui si fa riferimento nella presentazione del libro.

Tra le iniziative di gruppo, quelle dell'Istituto Gramsci, che ha dedicato una parte non secondaria della propria attività alla storia antica, come risulta anche dal largo numero di studiosi che ne fanno parte, i cui nomi sono elencati nella Nota editoriale del volume collettivo *Analisi marxista e società antiche*, curato dal Brutti. L'Istituto Gramsci ha promosso una opera collettiva sulla *Società romana e produzione schiavistica*. I primi due volumi danno un ampio quadro degli insediamenti produttivi e delle loro forme, nonché dei rapporti di mercato, mentre nel terzo volume vi è un primo tentativo di ricostruzione degli elementi sovrastrutturali con alcuni saggi su aspetti particolari della vita giuridica e culturale, che naturalmente non possono esaurire un così vasto insieme di problemi. Mi sia permesso di ricordare come espressione di un marxismo non schematico o dogmatico, ma sempre impegnato nella ricerca della verità storica la mia *Storia della Costituzione Romana* e la *Storia economica di Roma antica*.

Il Convegno di Como del settembre 1979 dedicato alle innovazioni tecnologiche nell'età dell'impero ha riunito studiosi rappresentativi di indirizzi vari, ma l'argomento è di quelli che maggiormente interessano una storiografia di orientamento marxista e quindi è corretto parlarne in questa sede. La tendenza prevalente è quella di spiegare lo scarso interesse per le innovazioni tecnologiche con ragioni di ordine ideologico e politico, anziché con riferimenti alla struttura sociale. Ma questa non era certo estranea al formarsi dell'ideologia e le classi dominanti o singoli esponenti di esse, anche se con differenze talvolta marcate, operavano sulla base di realtà concrete e non di astrazioni filosofiche³⁶.

³⁶ Gli Atti sono stati pubblicati nel 1980 (Como, New Press).

È da notare che storici di alto livello, come Mazzarino e Bianchi Bandinelli hanno educato studiosi originali, consapevoli dell'esigenza di rinnovare il metodo nelle ricerche sull'antichità e di allargare gli orizzonti tradizionali alla luce di un marxismo non dogmatico, né tanto meno ridotto a formule da applicare meccanicamente alla storia antica. Le questioni teoriche sono state da essi affrontate con impegno nei vari campi della storiografia, in essa compresa l'archeologia e la storia dell'arte. Anche nel campo della storia del diritto si possono ormai annoverare molti studiosi di indubbio indirizzo marxista. Le Università di Napoli e di Roma sono state i centri culturali maggiori, ma non i soli³⁷. I temi propri sono quelli istituzionali nel rapporto con la società e quelli concernenti l'ideologia dei giuristi.

Una raccolta molto interessante di scritti di autori vari, marxisti e neo-weberiani, è stata edita vari anni or sono a cura del Vegetti³⁸, con l'intento di istituire un confronto tra le due tendenze. Viceversa hanno scopi diversi l'Inchiesta promossa dal Flores su *Marxismo, Mondo Antico e Terzo mondo*³⁹ e la Collana diretta dallo stesso Flores *Forme materiali e ideologia del mondo antico*. Se tuttavia l'inchiesta promossa da questo studioso non implica una contestazione dell'esistenza di un modo di produzione schiavistico nelle società antiche, diverso è il caso del libro di Iraci Fedeli⁴⁰, che finisce con il porre in dubbio proprio questa categoria fondamentale.

Le Riviste di storia antica e di storia del diritto italiane ospitano non di rado studi di tendenza marxista; alcune di esse lo sono in modo chiaro, i « Dialoghi di Archeologia » fondati da Bianchi Bandinelli, i battaglieri « Quaderni di Storia » di-

³⁷ Non occorre in questa sede dare una bibliografia completa dei contributi che sono ben noti. Non mancano influenze weberiane. L'importanza dello studio dei testi dei giuristi per la storia della schiavitù appare ancor più chiaramente nel recente libro del MORABITO, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris 1981: 5185 frammenti del Digesto, circa il 25% del totale riguardano gli schiavi!

³⁸ *Marxismo e Società antica*, Torino 1977. Riserve critiche in NARDUCCI, in « Quaderni di Storia », n. 8 (1978), p. 19 ss.; DI BENEDETTO, *ivi*, p. 53 ss.

³⁹ Ed., Napoli 1979.

⁴⁰ *Marx e il mondo antico*, in *Quaderni del Terzo Mondo*, Milano 1973.

retti da Luciano Canfora, caratterizzati dallo spirito anticonformista di questo studioso e dal suo interesse per i rapporti fra politica e cultura ed ora «Opus», dedicato alla storia sociale ed economica, di cui è apparso il I° volume nel 1982, sotto la direzione di Ampolo e Pucci. Per la storia giuridica ho già accennato ad «Index» di Luigi Labruna dedicato alla storia delle istituzioni romane in connessione con le lotte sociali.

Per finire con l'Occidente, vanno ricordati i libri recentissimi del de St. Croix sulle lotte di classe in Grecia, che però riguarda anche l'impero romano⁴¹ e del Finley, *Ancient Slavery and modern Ideology*⁴²; quest'ultimo non è un marxista, ma per la sua apertura culturale, per il confronto continuo con gli storici marxiani, per la sua critica all'intolleranza ideologica non può non essere a pieno titolo menzionato in questa sede. Anche il Brunt non è una marxista, anzi è critico delle impostazioni del de St. Croix⁴³, ma i suoi studi sulle lotte sociali e sulla popolazione in Italia — il più completo e ricco libro sul tema — ne fanno assieme al compianto Jones uno degli studiosi più familiari con gli storici marxisti dell'antichità. Negli ultimi anni il Levi ha dedicato molte ricerche alle forme intermedie, raccolte nel libro *Né liberi né schiavi* apparso nel 1976.

6. Espongo ora in breve quali sono a mio parere i temi sui quali la ricerca deve essere approfondita nella luce della metodologia marxista.

Il concetto di classe è fondamentale nella teoria di Marx, ma non è adeguatamente elaborato nei suoi scritti per quanto riguarda l'antichità. Gli storici marxisti non avevano approfondito sufficientemente il tema. È stato agevole per Austin, Vidal-Naquet, Finley etc. di criticarlo e negarne l'esistenza come categoria sociale del mondo antico, sostituendo ad esso quello di *status*. La critica ha avuto fortuna e non pochi l'hanno accolta. Ma il problema non si può considerare risolto. A me

⁴¹ *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquest*, London 1981.

⁴² Cit. alla n. 13; trad. it., *Schiavitù antica e ideologia moderna*, Bari 1981.

⁴³ Recensione in «Journ. Rom. Stud.», LXXII (1982), p. 158 ss.

pare che esso debba essere impostato in modo diverso da come è stato fatto. Le società antiche e quelle greco-romane non meno delle altre irrigidivano le diversità sociali in termini di stato giuridico. Roma non ha un termine che corrisponde a quello moderno di classe, ma le fonti non usano *ordo* in senso uniforme; perché il termine ha significati molteplici, segno dell'estrema genericità della parola, che a sua volta corrisponde alla molteplicità delle distinzioni sociali e degli stati giuridici. La plebe è un *ordo*, ma anche il senato, i membri dei consigli municipali, gli appartenenti allo stesso rango, ad esempio *ordo censorius*, e così via. Gli schiavi non avendo personalità giuridica, non erano nemmeno un *ordo*. Né il termine *status* riesce a chiarire meglio le cose, perché esso implica una condizione giuridica definita dai termini che lo accompagnano, *civilitatis, familiae, libertatis*. Perché mai le società antiche e quella romana in modo estremo intrecciano le diversità sociali con l'ordinamento degli *status*? Un fenomeno da considerarsi in modo analogo al rapporto classe-casta esistente in talune società orientali. Non vi è dubbio che lo *status*, la condizione giuridica della persona nella società, è un modo per irrigidire la separazione della classi e garantire per le classi superiori l'impiego strumentale di quelle subordinate, la loro dipendenza, la loro diversa autonomia politica, influenza nel governo e così via. Che non vi sia omogeneità economica in una classe è un fatto dello sviluppo storico, che determina differenziazioni, tanto è vero che in Roma a partire dalla vittoria su Veio si viene formando nella plebe uno strato più elevato, che poi costituirà assieme ai patrizi l'aristocrazia repubblicana. Ma questo implica forse che la plebe non fosse una classe sociale ma soltanto un ordine della cittadinanza? Non credo che si possa giungere ad una tale conclusione, bensì all'altra e più convincente che dalla massa plebea si era staccata una frazione, che andò a costituire assieme ai patrizi l'aristocrazia. Ma la massa plebea rimase tale, con le sue caratteristiche tipiche originarie, che sono di ordine economico nonostante gli innumerevoli tentativi compiuti per trovare altre spiegazioni delle sue origini e sviluppo. Se si vuol intendere con chiarezza il carattere della società romana dei primi secoli bisogna pensare ad un progressivo allentamento dei limiti originari e l'erodersi di quella

corrispondenza tra condizione economica e *status* politico, che fu all'origine delle grandi lotte per l'equiparazione degli ordini. Non vedo come si riesca a spiegare meglio il corso delle vicende storiche dei primi secoli se invece di impiegare il concetto di classe vi sostituiamo quello di *status* o di *ordo*, il quale implicherebbe solo la conseguenza di cancellare un rapporto di valore determinante tra la condizione economica e quella civile del cittadino, che invece è ben visibile. Esso si esprime nella costituzione centuriata e presuppone l'esistenza di una classe plebea corrispondente ai *pedites*, distinta a sua volta in vari strati a seconda delle differenziazioni del censo. L'ordinamento centuriato dimostra che vi erano differenze nella condizione economica dei proprietari di terre, dai 20 o 16 iugeri della prima classe equivalenti a 5 o 4 ettari, ai 2 iugeri della quinta classe corrispondenti ai *bina iugera* della tradizione, cioè mezzo ettaro. Prescindo qui dalle controversie in ordine alla entità della ricchezza richiesta, alla sua natura, alla stessa spiegazione del sistema. La ripartizione in varie classi di censo dimostra che si erano create delle differenze che però non legittimano la tesi che la plebe avesse finito di esistere come entità economica. Un analogo discorso a maggior ragione può essere fatto per le dimensioni del patrimonio delle famiglie plebee in epoche posteriori, allorché si formarono grandi patrimoni in alcune di esse. Tutto ciò dimostra che fra i liberi vi erano molte differenziazioni di stato economico e che quindi non si può parlare di plebe nel senso in cui oggi potremmo parlare ad esempio di proletariato. Così l'antitesi tracciata nel Manifesto tra patrizi e plebei, rispondente alla tradizione storica antica, va specificata nel suo reale valore di carattere economico, rifiutando la tesi che mira a semplificarla. Ma se nella plebe esistevano differenziazioni di ordine economico, che ci possono permettere di tracciare una distinzione tra strati elevati e strati umili o addirittura di nullatenenti, non si impone la conseguenza che in mancanza di un dato economico sufficientemente uniforme la plebe non si può definire una classe sociale o almeno una classe sociale in senso economico? A mio parere il dubbio deve essere risolto nel senso che originariamente la plebe come classe sociale corrispondeva abbastanza alla plebe come *ordo*. Nel corso della storia questa

corrispondenza venne meno ed infatti l'antitesi fondamentale non fu più tra patrizi e plebei, ma tra nobili e plebe, sia nel campo economico-sociale che in quello politico. Dal lato sociale la plebe comprendeva sia i nullatenenti sia i piccoli proprietari della campagna, le cui condizioni economiche per effetto dell'espansione e delle conquiste si avvicinarono sempre di più a quelle dei proletari.

7. Un discorso analogo può essere fatto per gli schiavi. Anche per essi non vi era uniformità di condizione economica. Sebbene lo schiavo non potesse essere titolare di diritti e quindi proprietario, tuttavia vi era la possibilità di una proprietà di fatto, il *peculium*, che permise ad alcuni privilegiati di accumulare notevoli ricchezze. Ma la massa degli schiavi, addetti all'agricoltura, al lavoro delle miniere, ai lavori pesanti delle costruzioni e così via era in uno stato abbastanza uniforme di grande miseria e le sue disponibilità di beni appena assicuravano i mezzi elementari di sussistenza. Questo rilievo basterebbe di per sé a rifiutare la tesi che la schiavitù non era una classe, ma soltanto uno *status*, perché l'estensione quantitativa della massa servile è tale da giustificare pienamente una configurazione economica di classe. Tuttavia la esistenza di differenziazioni anche in seno agli schiavi è innegabile; nello stesso campo degli addetti all'agricoltura vi erano differenze, vi era il *vilicus*, i lavoratori specializzati, gli allevatori e così via. Vi erano titolari di un *peulium*, che poteva essere impiegato per commerci vari, investimenti, vere e proprie attività industriali. E vi erano i preposti ad attività varie in rappresentanza dei proprietari. Dalla schiavitù si accedeva spesso alla condizione di liberto e si sa quanta importanza ebbe la categoria dei liberti nella vita economica di Roma e come durante l'impero soprattutto vi fossero liberti ricchissimi. È vero anche l'opposto e cioè che molti liberti permanevano in una condizione di dipendenza di fatto non diversa da quella degli schiavi.

Le recenti considerazioni della Biezuńska-Malowist sulla condizione di talune categorie agiate di schiavi in Grecia, che erano inserite nella società dei liberi⁴⁴, a parte il loro carattere

⁴⁴ *Les hommes libres face à l'esclavage*, in « Index », X (1981), p. 78 ss.

alquanto idilliaco, non sono tali da indurci a modificare la nostra opinione. In fin dei conti uno schiavo era sempre uno schiavo e se egli era inserito nelle sfere elevate della società non per questo era uguale ai liberi, né veniva meno l'amara coscienza della sua condizione, anzi forse si accentuava. A coloro che accentuano i toni in descrizioni idilliache dei rapporti tra schiavi e padroni consigliamo di prendere conoscenza del modo come i giuristi romani considerano gli schiavi, in genere nella luce peggiore, sul che si può avere una impressionante documentazione che la ricerca citata del Morabito pone sotto gli occhi degli studiosi. Ed i giuristi non eran uomini perversi, ma naturali rappresentanti del modo di pensare delle classi elevate.

La critica del Finley e di altri contro l'esistenza della categoria di classe nell'antichità ha comunque il merito di indurci ad una rimeditazione del problema. In tal modo sono emerse talune importanti questioni. Il Vegetti ha richiamato l'attenzione su di un passo di Lukács di solito trascurato (ma non da tutti). In esso si pone in chiaro che nelle società precapitalistiche la coscienza di classe non è in grado, per sua essenza, né di ricevere una forma del tutto chiara, né di influire coscientemente sugli eventi storici. La ragione di ciò sta nel fatto che lo stato, non è un mezzo per imporre il dominio economico di classe, ma rappresenta immediatamente questo dominio. La società di *status* impedisce il formarsi di una qualsiasi coscienza di classe e dunque la lotta di classe, perché le categorie economiche e quelle giuridiche sono inscindibilmente intrecciate le une con le altre⁴⁵. Nella mia *Storia della Costituzione romana*⁴⁶ senza avere presente il testo di Lukács, ero giunto a rilievi analoghi, ma limitati alla mancanza di presupposti economico sociali per la formazione di un pro-

⁴⁵ *Introduzione a Marxismo e Società antica*, cit., p. 29 ss. Il passo di Lukács è in *Storia e coscienza di classe*, trad. it., 1973, p. 73. In quest'opera il Lukács sostiene che prima dell'età capitalista le classi non sono una realtà storica. Altre citazioni sul tema *Status-classe* in SCHNEIDER, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1981, p. 17; da parte sua lo Schneider ritiene inadeguata la nozione di *status* per definire la condizione dello schiavo.

⁴⁶ Vol. III¹, p. 127 e n. 32.

gramma di abolizione della schiavitù, come obiettivo di una lotta di classe. Ero allora convinto che avesse ragione Lenin allorché sottolineava questa caratteristica delle lotte degli schiavi⁴⁷. Ma bisogna precisare meglio le cose. Nelle congiure degli schiavi di cui si ha traccia nelle fonti, nelle grandi rivolte dell'età repubblicana, si dava all'odio che covava contro i padroni ed i loro maltrattamenti lo scopo finale di una conquista della libertà e del ritorno alla patria di origine. Operavano in questo credenze religiose e sentimenti nazionali, come ha rilevato il Vogt⁴⁸, il quale trova difficile comprendere in qual modo gli schiavi si intendessero tra di loro, dato il variopinto tessuto delle nazionalità degli schiavi. Ma non era questa la difficoltà maggiore. L'ostacolo vero derivava dalla impossibilità di trasformare moti circoscritti e locali in una qualche organizzazione ramificata in tutto il territorio romano, dando ad essa il fine generale dell'abolizione della schiavitù. La società antica non era ancora matura per proporsi questo fine di liberazione e nemmeno gli schiavi erano in grado di sottrarsi all'ideologia dominante. Non vi è dubbio però che nelle congiure e nelle sommosse si intrecciavano motivi nazionali e motivi sociali, vale a dire la protesta contro l'inumano potere dei loro padroni. Certo gli schiavi erano estranei alla politica salvo che nei momenti in cui vi erano associati, come nell'appello di Cinna ad essi rivolto, sul che giustamente richiama l'attenzione il Sartori⁴⁹. Forse nelle diversità istituzionali esistenti tra la repubblica ed il principato va ricercata una delle cause, che hanno indirizzato i movimenti servili durante l'impero verso forme diverse da quelle delle rivolte di un tempo⁵⁰.

È verissimo quel che dice il Vernant⁵¹ che gli schiavi in Grecia non sono i protagonisti principali delle lotte di classe.

⁴⁷ *Intorno allo Stato*, in *Marx-Engels marxismo*, Roma 1952, p. 408.

⁴⁸ *Sklaverei und Humanität*, cit., p. 28.

⁴⁹ *Cinna e gli schiavi*, in *Actes du Colloque sur l'esclavage*, 1971, p. 151 ss.

⁵⁰ Sull'esigenza di ricerche complessive LAUFFER, *Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, in *Rapports*, cit., vol. II, p. 74 ss.; «Gymnasium», 1961, p. 374).

⁵¹ *La lotta di classe nella Grecia antica*, in VEGETTI, op. cit., p. 187 ss. (originali in «Eirene», 1965, p. 8 ss.).

Giustamente però il CANFORA nel suo intervento in *Analisi marxista e società antica*, cit., p. 227 ss. ha richiamato l'attenzione su istituti e consuetudini apprezzabili

Questo vale anche per Roma. Lo sapevano bene già Marx ed Engels ed anche Lenin e solo Stalin, con rozzo schematismo ha cambiato le carte in tavola. Ma ciò non dipendeva affatto dalla loro esclusione dal quadro socio-politico, in quanto erano un semplice strumento, come Vernant ed altri rilevano. È straordinario come riesca a sopravvivere l'ideologia delle classi dominanti. Esse consideravano gli schiavi uno strumento, ma non potevano certo sopprimere la loro natura di uomini. Come tali erano capaci di sentimenti, di passioni, di odi. Se non li vediamo in primo piano nelle lotte bisogna cercare le cause del fatto altrove, cioè nelle loro condizioni economiche, nel loro modo di vita, nel grado della loro subordinazione, che limitano fortemente le possibilità materiali di agire.

Una spiegazione del fatto che nell'antichità greco-romana la condizione sociale dello schiavo viene rinserrata nella categoria di *status*, va individuata nella necessità del sistema produttivo di disporre di strumenti di lavoro dipendente privi di qualsiasi autonomia, che si potessero adoperare come gli animali da fatica. Aristotele ha definito lo schiavo *κτῆμα τι ἐμψυχόν καὶ ὡς περ ὄργανον* e Varrone *instrumentum vocale*⁵², il concetto doveva essere tipico nell'ideologia del sistema schiavistico. Lo schiavo era uno strumento non separato dai mezzi materiali, in ciò diverso dal salariato moderno. Per questo fine strumentale, che assicura lo sfruttamento massimo, con il semplice limite della sussistenza, lo *status* giuridico è il mezzo considerato pertinente. La ragione fondamentale era economica, la mancanza di separazione dalla materialità della produzione è la caratteristica del sistema. Poiché lo strumento di lavoro, cioè di produzione, va conservato con cura, così anche lo schiavo va mantenuto. Tipica è la preoccupazione che affiora in schiavi liberati del padrone, che non possano trovare mezzi altrettanto

solo nel quadro di una diffusa e costante, anche se latente, conflittualità tra schiavi e padroni. Egli cita il trattato di Corinto, che impone tra l'altro di impedire la liberazione di schiavi a fini sediziosi (DEM., XVII, 15); la presenza di schiavi nell'assemblea del processo contro Focione (PLUT., Foc., XXXIV, 5). Osserva anche che nel trattato *Ἀθηναίων πολιτεία*, in buona parte dedicato alle lotte di classe, se gli schiavi non sono gli antagonisti principali, sono però ben presenti.

⁵² ARIST., *Pol.*, I (A), 4, 1253 b; VARR., *De rer.*, I, 17, 1.

sicuri di esistenza: Plauto ci ha lasciato una eloquente testimonianza di questa preoccupazione sociale⁵³.

Bisognerebbe però saperne qualcosa di più per comprendere in quale misura le condizioni economiche influissero per la nascita della schiavitù, perché in taluni popoli essa non esiste, ma vi sono altre forme di dipendenza, perché la stessa schiavitù non è regolata dovunque allo stesso modo.

L'ordinamento romano è ad un tempo il più rigido ed il più liberale, per l'ampiezza della *potestas* del *dominus*. Questi poteva disporre come voleva della persona dello schiavo, ma era anche libero di manometterlo, almeno fino alle leggi di Augusto. Per lo più lo schiavo manomesso diveniva cittadino romano, quindi il suo padrone col dargli la libertà ne faceva anche un membro della comunità cittadina. Questo suggerisce una riflessione sul rapporto tra il *pater familias* e la *civitas*, una riflessione che ci porta all'originario ordinamento gentilizio⁵⁴.

Ma le condizioni economiche come hanno influito su questo ordinamento e come in Grecia ed altrove? Ecco un campo ancora poco esplorato dagli storici. Le indicazioni di Marx al riguardo sono abbastanza generiche e più rivolte a comprendere i caratteri della schiavitù come condizione oggettiva della produzione che lo sviluppo storico di essa. Nel dissolversi degli antichi rapporti della famiglia patriarcale, nel costituirsi della proprietà individuale e soprattutto nell'irrompere del capitale commerciale sono indicate le cause dello stabilirsi del sistema schiavistico di produzione⁵⁵. In questo

⁵³ CURC., 547 ss.; vedi anche TER., *Adelph.*, 959 ss. ed EPICT., *Diss.*, IV, 1, 33 ss.

⁵⁴ La base economica di essa è stata meglio illuminata dalle ricerche archeologiche di AMPOLO, *La formazione della città nel Lazio*, in « Dialoghi di Arch. », n. 1 (1980), pp. 15 ss.; 166 ss. con bibl. nelle note. Aggiungo il mio articolo, *La produzione dei cereali in Roma nell'età arcaica*, in « Parola del Passato », CLXXXVII (1979), p. 241 ss. Non va dimenticato RAGGI, *Materialismo storico e studio del diritto romano*, in « Riv. It. Sc. Giur. », 1955, p. 557 ss., nonché la recensione del TARELLO, *Storiografia marxista etc.*, in « Riv. Intern. Filos. Dir. », XXXV (1958), p. 458 ss. nonché *Clienti e condizioni materiali in Roma arcaica*, in *Miscellanea Manni*, part. II, p. 692 ss. dell'autore di questo scritto.

⁵⁵ *L'ideologia tedesca*, Roma 1979, p. 10; *Lineamenti*, cit., II, pp. 465 (386); 468 (389); 470 (391); 476 (395); 481 (399); *Capitale*, cit., III, 1, pp. 59; 398 (testo fondamentale per il rapporto capitale commerciale-economia schiavistica); II, 2, p. 138 ss. (appropriazione dello schiavo come appropriazione naturale della forza lavoro). La

tema il pensiero di Marx non è rettilineo, va dalla prima scoperta dell'*Ideologia tedesca*, attraverso le riflessioni e gli appunti dei *Lineamenti* fino alle più mature formulazioni del *Capitale*. Vi è molto di vero nel rilevare il rapporto fra economia monetaria, cioè intensificazione degli scambi e l'instaurarsi di un vero e proprio modo di produzione schiavistico, più incerto è invece il rapporto originario ed anche il trapasso da una forma primitiva, arcaica di schiavitù ad una più recente collegata alla proprietà privata. Una maggiore conoscenza delle condizioni economiche ci può essere utile per comprendere meglio la storia della schiavitù e questa conoscenza oggi è resa più agevole dalle scoperte archeologiche e dalle ricerche sull'economia primitiva. Anche lo studio di quelle forme di produzione che il Lepore⁵⁶ ha chiamato residue ci può essere utile, sempre che non ci si faccia tentare dall'idea, non solo antitetica al pensiero di Marx, ma anche storicamente erronea che un modo di produzione schiavistico non è mai esistito, ma vi è stato un modo antico, che si esprime in varie forme di produzione, piccola proprietà coltivatrice, liberi dipendenti delle colonie greche, modi celtici e germanici etc. Una precisazione in questo campo è necessaria. Si può pensare ad un'economia precedente quella a schiavi, in questo caso non saprei trovare espressione migliore di quella « familiare-domestica », ovvero a forme di produzione arcaica inserite nel sistema schiavistico, come era certamente la piccola proprietà contadina in Roma ed in Italia. In tal caso queste forme non modificano la specificità dell'economia a schiavi, anche perché, nonostante tutto, esse non erano, né quantitativamente né qualitativamente predominanti nell'Italia romana, almeno fino alla crisi del 3° secolo.

8. Per tornare alla questione *status* o classe, a me sembra che il primo avesse come presupposto la seconda. Ma conviene

formazione del pensiero di Marx e le diverse prospettive nei vari momenti del suo lavoro sono posti ben in evidenza dal MAZZA, in *Analisi marxista*, cit., p. 117 ss.

⁵⁶ LEPORE, *Geografia del modo di produzione schiavistico e modi residui in Italia meridionale*, in *Società romana e produzione schiavistica*, vol. I, p. 79 ss. V. anche GRELLE, *ivi*, vol. III, p. 235 e CARANDINI, *ivi*, vol. III, p. 248.

subito porre in chiaro che nelle fonti antiche non vi è una definizione di classe e nemmeno un termine che nel latino o nel greco designi questa formazione. Ci si impone dunque di stabilire che cosa essa fosse in Grecia ed a Roma. Il de Ste Croix nella sua acuta replica⁵⁷ alle tendenze di scrittori come Vernant e Vidal-Naquet, ha formulato al riguardo alcune interessanti considerazioni. Egli giudica che la lotta politica fra le classi non è dato essenziale per la comprensione della nozione di classe nell'antichità. Essenziale è lo sfruttamento. Io direi meglio di « classi antagoniste », perché possono esservi classi differenziate tra le quali non vi è sfruttamento. Se non è così non si può comprendere, ad esempio, il perché delle lotte fra nobili e cavalieri a Roma, in quanto tra di essi non vi era sfruttamento, mentre vi erano indubbi contrasti di interessi.

A me pare che il de Ste. Croix abbia colto nel segno, allorché ha rilevato l'errore del Vidal-Naquet nella sua interpretazione del passo di Marx sui contadini in Francia alla metà del XIX secolo, nel quale si afferma che essi erano una raccolta di individui, come le patate in un sacco. Il brano in questione è molto elaborato; esso descrive le condizioni dei contadini in Francia e pone in risalto il fatto che milioni di famiglie vivono nelle medesime condizioni, ma non sono in rapporto tra loro, perché il modo di produzione non rende necessario nemmeno lo scambio di prodotti tra i singoli produttori. Marx sulla base di questa analisi osserva che in quanto milioni di famiglie francesi vivono nelle condizioni economiche di esistenza — le quali determinano una separazione nel loro modo di vita, interessi, educazione da quelli delle altre classi e le contrappongono ad esse in modo ostile (feindlich), essi costituiscono una classe. In quanto invece vi è solo un rapporto locale tra i contadini parcellari, la identità (*Dieselbigkeit*) dei loro interessi non genera tra di loro alcuna comunità, alcun collegamento nazionale, e nessuna organizzazione politica, essi non sono una classe. Naturalmente una formazione sociale non può essere ad

⁵⁷ Marx e la storia dell'antichità classica, in *Marxismo e Società antica*, cit., p. 307. Il testo di Marx è in *Il diciotto brumaio* di Luigi Bonaparte, tr. it., Roma 1948, p. 349, dal titolo *Il 1848 in Germania e in Francia*, e p. 376 (ed. tedesca, Darmstadt 1978, III, 1).

un tempo classe e non classe; perciò le parole di Marx vanno intese nel senso che la mancanza di quelle caratteristiche o per dir meglio di quelle condizioni di esistenza fa sì che i contadini agiscono come se essi non fossero una classe.

Le tesi che gli schiavi in Grecia — ma lo stesso può dirsi per Roma — non formavano una classe non può dunque invocare il passo in questione intendendolo nel senso che anche Marx ha ammesso che uno strato inferiore della popolazione poteva non formare una classe.

Può valere il rapporto di sfruttamento a superare le difficoltà nascenti dalla distinzione che è sottostante alla disputa su classe e coscienza di classe? Esso vale certo per individuare le caratteristiche di una società divisa in classi antagoniste, come del resto aveva già visto Lenin, ma non per descrivere una società complessa, nella quale non si può ridurre tutto allo sfruttamento. Bisogna tener conto oltre che di questo rapporto, anche di contrasti di interesse che possono aver luogo tra formazioni sociali, tra le quali non esiste sfruttamento. Nessuno studioso potrebbe affermare che vi era uno sfruttamento da parte dell'aristocrazia a Roma nei confronti degli *equites*, come non vi era in Grecia tra proprietari terrieri e mercanti, mentre tra di loro vi furono in alcuni periodi storici aspri contrasti di interesse, che legittimano la loro esistenza come classi diverse ed opposte. Il rilievo che le società antiche fossero molto più complesse di quanto non appaia dallo schema semplicistico di schiavi e liberi proprietari di schiavi è stato senza dubbio un merito delle tendenze che hanno proceduto ad una revisione critica delle costruzioni schematiche, del Parain, del Vernant, del Vidal-Naquet. Ancor prima che tale revisione venisse sviluppandosi io vi ero giunto per mio conto⁵⁸ sempre insistendo sulla complessità della struttura sociale romana. Hanno quindi ragione coloro che accentuano l'esigenza di non applicare alle società antiche in modo schematico e senza tener conto del loro carattere storico le categorie elaborate da Marx per la società moderna, come rilevano Vernant, Parain ed altri per la Grecia. Ma non hanno più

⁵⁸ Storia della Costituzione romana, vol. IV², p. 5 e *passim*.

ragione allorché essi si spingono fino al punto di negare l'esistenza di classi, solo perché economia società e politica sono più strettamente intrecciate di come oggi non sia. Dire ad esempio che gli schiavi non lottavano come classe perché essi nell'ordine politico non esistevano spiega ben poco. L'esclusione delle classi subordinate o subalterne dalla politica non è una caratteristica delle sole società antiche. L'esclusione degli schiavi dall'ordinamento politico e la loro totale mancanza di diritti non impediva di per sé una lotta per abolire questo statuto e per rivendicare un programma di liberazione. Anche il proletariato nell'età moderna ha dovuto battersi per la conquista dei diritti politici, a cominciare dal suffragio elettorale. Se questo non avvenne le cause vanno ricercate nella mancanza di presupposti economico-sociali e nelle caratteristiche del modo di produzione che legittimavano l'ideologia della società schiavistica⁵⁹, per la quale la schiavitù era un'istituzione naturale e necessaria. Non divennero mai prevalenti, né comunque ispirarono concreti programmi di abolizione della schiavitù tendenze diverse, che affiorano anche nelle fonti giuridiche, secondo le quali essa era *contra naturam*, sebbene *iuris gentium*⁶⁰. Anche i sofisti avevano affermato l'uguaglianza tra liberi e servi, ma il più fine intellettuale dell'età claudia, Seneca, seguace della loro filosofia, era un tipico esponente delle classi elevate, che non ponevano certo in discussione l'esistenza della schiavitù. La tesi di fondo era quella di umanizzare, se così può dirsi, il trattamento degli schiavi: essi ci sono nemici, perché noi li facciamo tali, questa era la massima del filosofo, tra l'utile e la morale⁶¹.

⁵⁹ Non sono però molto convinto delle prospettive che indica VEGETTI in *Marxismo, Mondo antico e Terzo mondo*, cit., p. 75, non tanto perché nel percorrere la via indicata si rischia di capovolgere il rapporto tra struttura e sovrastruttura di Marx, che nonostante tutto rimane fondamentale, quanto perché le prospettive indicate sono di carattere astratto, tipiche di stampo weberiano, senza alcuna base storica concreta.

⁶⁰ FLORENTINUS in *Dig.*, I, 5, 4, 1, forse dell'età degli Antonini; ma il testo è sospettato di interpolazione.

⁶¹ Tra i testi di SENECA, *Epist.* XLVII è la più importante. In essa vi è l'affermazione di principio: sono servi sì, ma uomini; § 15 ciascuno dà a se stesso i costumi, gli uffici li assegna il caso; v. anche i paragrafi 5, 10, 12, 13; inoltre *Ep. mor.*, XXXI, 11; *De vita beat.*, XXIV, 3; *De clem.*, I, 18; *De ben.*, III, 22, 1, con citazione di Chrisippo: *servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercennarius est*. Nel testo *De ben.* vi sono esempi di benefici di servi ai padroni. Il testo famoso *totidem hostes esse quot servos* è in *Ep. mor.*,

9. Le società antiche erano società nelle quali esisteva una struttura di classe complessa. Laddove intervenivano, come per la schiavitù o per i meteci o per gli stessi plebei, prima che essi conseguissero la parità dei diritti, norme giuridiche limitatrici della capacità, esse operavano come un elemento, un fattore non secondario della condizione economica, perché il fatto ad esempio che lo schiavo non potesse avere una proprietà se costituiva una limitazione in senso giuridico costituiva ancora di più un dato fondamentale della struttura economica, cioè del modo di produzione. Rimane quindi valido il concetto marxista anche per le società antiche, che le classi sono formazioni, antagonistiche o meno, determinate dal modo di produzione. Ma questa determinazione non si può intendere in modo statico, bensì va considerata storicamente tenendo conto di una grande varietà di fattori e dei loro mutamenti. Tra di essi il rapporto numerico, oltre che qualitativo, tra il lavoro schiavile e quello libero ha grande importanza e ci permette di comprendere come la società romana del tardo impero non sia la stessa di quella del periodo che potremmo definire classico, fra il II secolo a.C. ed il II d.C., cioè il periodo del massimo sviluppo dell'economia a schiavi. Per altri versi nella Grecia antica tra l'economia del VI e del V secolo e l'economia del IV secolo vi sono differenze tanto profonde da modificare la struttura sociale e quindi i rapporti tra le classi. In ogni caso occorre guardarsi dal pericolo di sostituire allo schematismo di una lotta tra schiavi e liberi proprietari di schiavi un altro schematismo, quello di un conflitto tra ricchi e poveri, che non può descrivere la multiforme varietà delle formazioni sociali antiche, cioè delle classi che esse fecero vivere. Non mi sembra però giusta l'affermazione che alcuni fanno, che l'antitesi ricchi e poveri è estranea al pensiero di Marx. Di regola la posizione nella struttura produttiva reca con sé anche la divisione tra ricchi e poveri.

Il vero problema storico non è quello di stabilire se le classi sociali nel mondo antico corrispondono o meno alle differenzia-

XLVII, 5. Più ampiamente REEKMAN, *Les esclaves et leurs maîtres dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, in «Index», X (1981), p. 237 ss. Un'altra testimonianza dell'opinione dei padroni sui servi si ha nel *Querolus*, p. 94 4C: *naturale est odisse dominos sine descrimine*. Sul significato di quest'operetta MAZZARINO, *Note di Storia economica tardoromana*, in «Economia e Storia», I (1966), p. 461 ss.

zioni degli *status* o degli ordini, ma è di sapere perché la schiavitù non sorse dovunque, ma in vari luoghi vi furono altre forme di lavoro dipendente, come avvenne nella stessa Grecia od in paesi dell'Oriente ellenistico. Le ricerche che si sono estese alle più diverse aree geografiche ed ancora di più lo saranno ci offrono già oggi un quadro abbastanza ampio per cominciare ad affrontare questo problema, che può porsi nell'ambito del modo in cui sorsero e si svilupparono le varie forme economiche delle società antiche.

10. Il problema della coscienza di classe degli schiavi rimane aperto. Coscienza di classe non è semplicemente la consapevolezza di una comune infelice condizione. Essa è la coscienza della necessità di organizzarsi in un movimento con un programma di azione e con finalità rivoluzionarie. Questo era praticamente impossibile perché gli schiavi vivevano separati tra di loro, non avevano libertà di muoversi, riunirsi e così via. I proprietari erano attenti ad evitare concentrazioni di schiavi, appunto per impedire che in essi nascessero tentazioni di rivolta. Solo nelle grandi rivolte il movimento riusciva ad esprimersi come tale. Carattere e cause di tali rivolte sono discussi. Ma non si può negare che essi erano diretti da schiavi⁶².

In realtà agli schiavi mancava la possibilità economica e politica di organizzarsi in un movimento rivoluzionario. Ma da questo non si può desumere che ad essi era estranea la lotta di classe. Forse l'espressione più adatta per esprimere meglio il loro comportamento nella società è quella di *inimicizia* di classe, che in taluni momenti particolari si manifestava in rivolte violente di carattere rivoluzionario. Che vi fosse uno stato reciproco di inimicizia tra padroni e schiavi è indubbio e risulta in modo chiaro dalle fonti⁶³. Questo naturalmente non

⁶² Vedi ora in questo senso COARELLI, in *Società romana e produzione schiavistica*, cit., vol. III, p. 249.

⁶³ L'opinione dei padroni di schiavi è bene espressa nel proverbio riportato da SENECA, cit., alla n. 61. Vedi innanzi p. 79. A coloro che esaltano il trattamento degli schiavi domestici consiglio di rileggere i passi di SENECA in *Ep. mor.*, XLVII, 5 ss., pieno di sdegno per le odiose incombenze di essi, senza parlare delle crudeltà che si

vuol dire che non esistessero casi nei quali il rapporto era amichevole e spingeva lo schiavo perfino al sacrificio della propria vita per salvare il padrone. Ma questi casi non si possono elevare a norma. Il rapporto di classe tra schiavi e signori era per sua natura di inimicizia e questo spiega meglio del concetto di *status* la condizione ed il comportamento degli schiavi nel mondo antico.

Chi ha seguito quel che si è detto avrà certo notato che in primo piano la storiografia marxista ha posto il tema della schiavitù. Minore attenzione è stata rivolta al carattere complesso delle società antiche ed alle specifiche lotte sociali, che tanto in Grecia quanto a Roma furono in taluni periodi di estrema violenza. Nella storia romana dei primi secoli le fonti non hanno coperto con veli ideologici la realtà dei contrasti tra patrizi e plebei, che erano di ordine politico ed economico. E le fonti meritano maggior credito dell'ipercritica moderna che ha tentato di togliere loro valore considerando il loro racconto come una imitazione delle lotte graccane. Più tardi la lotta si svolse tra la nobiltà patrizio-plebea ed i piccoli contadini e proletari, fino ai grandi moti graccani ed alla degenerazione della lotta dell'ultimo secolo della repubblica, nella quale spesso demagoghi senza scrupoli o capi militari usarono a loro strumento le rivendicazioni popolari. Infine coloni, corporati, curiali contro la nuova aristocrazia terriera e la burocrazia nel tardo impero.

In Grecia la storia della *polis* è intrecciata strettamente con la lotta delle classi, che divampa in forme violente, fino a scuotere le stesse basi costituzionali della città, durante il periodo della democrazia. L'antagonismo era giunto a tal punto da provocare odi terribili, che turbavano Aristotele, il quale vedeva in essi un rischio mortale per la sopravvivenza dello stato. Isocrate ha scritto che quelli che possiedono dei beni preferirebbero gettarli in mare piuttosto che soccorrere i bisognosi, e che i più poveri bramano spogliare dei loro beni i ricchi assai più che per ottenerli loro⁶⁴. Questo rende bene il

consumavano solo per un insano gusto del signore. V. anche per i giuristi MORABITO, *op. cit.*, alla p. 49 n. 37.

⁶⁴ *Archidamos*, 67.

violento odio di classe, meno bene la realtà storica, perché i ricchi preferivano di tenere per sé i loro averi ed i poveri di conquistarli. Nelle opere dei sofisti, nella commedia di Aristofane, in tante altre fonti la rivendicazione dell'uguaglianza sociale per mezzo della giusta ripartizione dei beni e dell'abolizione dei debiti emerge in modo netto. Anche a Roma nelle grandi lotte della crisi della Repubblica la terra ed i debiti erano la rivendicazione consueta dei movimenti popolari⁶⁵. È difficile di fronte a testimonianze copiose negare il carattere di lotta di classe per rivendicazioni economiche a questi movimenti e ridurli semplicemente ad una lotta politica tra *status*. Il quadro complesso delle società antiche, come esso risulta da analisi serie, come quelle della Mossè per la democrazia greca e del de Ste. Croix per la Grecia e per l'impero, non lascia dubbi in proposito. Possiamo dire che la lotta di classe fu davvero in queste società il motore dello sviluppo storico, per non parlare dei mutamenti di ordine costituzionale, sui quali ho tentato di richiamare l'attenzione degli studiosi nella mia *Storia*.

Quanto ai singoli momenti della lotta non è possibile di questa sede soffermarvisi. È però giusto menzionare le originali ricerche del collega Guarino su Spartaco⁶⁶, nelle quali le fonti sono sottoposte ad una critica per molti aspetti convincente. Non credo tuttavia che si possa parlare, come egli ha fatto, del mito di Spartaco e di una prevalenza di liberi poveri della campagna nell'esercito di Spartaco, perché il moto rivoluzionario era nato come insurrezione di schiavi e tale esso rimase e come tale venne considerato dal governo romano.

11. Nel saggio apparso nel volume citato *Analisi marxista e Società antica* il Musti ha fatto un elenco di problemi aperti, ai quali vorrei aggiungere qualche altro.

⁶⁵ V. anche DE MARTINO, *Motivi economici nelle lotte dei populares*, in *Festgabe von Lübtow*, p. 69 ss.

⁶⁶ *Spartaco. Analisi di un mito*, Napoli 1979, sul quale, tra l'altro, la recensione del CHRIST in « *Labeo* », XXV (1979), p. 193 ss.

La consistenza numerica degli schiavi ha un'importanza particolare e non posso condividere l'idea che essa è poco rilevante per definire il carattere di una società. Esso è invece decisivo per stabilire se questa è fondata o meno sul lavoro degli schiavi come forza fondamentale. Non sarei tanto scettico sulle possibilità di accertarlo, almeno in via approssimativa. Se non abbiamo statistiche, abbiamo vari dati per un'idea generale del fenomeno, né possiamo respingere in blocco le testimonianze degli antichi. Vi era una tendenza ad esagerare il numero, errori anche di trascrizione erano possibili, come quando Ateneo attingeva da altri autori. Dallo Hume in poi fa sensazione il leggere che il numero degli schiavi in Attica, ad Egina, a Corinto era tanto più alto di quello della popolazione libera e tanto superiore alle possibilità naturali ed economiche di queste località. Ma il Böckh per l'Attica ha fornito parecchie prove a sostegno dell'alto numero, prove che il Beloch talvolta svaluta con una certa tendenziosità. Non vi è dubbio, ad esempio, che il censimento di Demetrio Falereo, ricordato da Ateneo, con rinvio a Ctesicle⁶⁷, per i liberi indicava solo il numero dei maschi adulti, mentre per gli schiavi quello complessivo, perché non essendo questi tenuti ai doveri dei cittadini non vi era ragione di dividerli secondo il sesso e l'età. Né si può togliere valore alle varie testimonianze sul possesso di un grande numero di schiavi solo perché il padre di Demostene non ne aveva più di una cinquantina, come afferma il Beloch⁶⁸. D'altra parte, ammesso pure un errore di Ateneo,

⁶⁷ *Deipnosoph.*, 272 b.: 21.000 cittadini, 10.000 meteci, 400.000 schiavi. Per Egina dà 470.000 schiavi citando Aristotele e per Corinto 460.000 acquistati, con rinvio a Timeo.

⁶⁸ Per questa controversia Böckh, *Die Staatshaushaltung der Athener* (III ed., 1886), trad. it., in *Biblioteca di Storia Economica*, vol. I, 1, p. 102 ss., difende i dati di Ateneo per Atene, ma dubita di quelli di altre città. Contro Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt* (1886), trad. it. in *Bibl. St. Econ.*, vol. IV, p. 130 ss. Già David Hume per Atene correggeva il numero di 400.000 in 40.000; il Beloch in 75.000 ammettendo un massimo di 100.000. Fra i più recenti studiosi la tesi critica prevale, principalmente in GOMME, *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B.C.*, Oxford 1933; WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, in «Am. Phil. Soc. Philadelphia», 1955, p. 9, conta 60-80.000 schiavi all'inizio delle guerre del Peloponneso; ANDREWS, *Greek Society*, London 1967, p. 135, ritiene che nel V secolo vi fossero 80-100.000 schiavi contro circa 45.000 liberi; così anche ANDERSEN,

rimane il fatto che questi non stimava impossibili cifre tanto elevate.

Le diverse condizioni delle varie località danno una naturale spiegazione della mancanza di uniformità del numero degli schiavi e del rapporto con i liberi. A Pergamo nel II secolo ci viene attestato un rapporto di 1 a 2, ma non si può assumere tale proporzione come valida anche per l'Italia⁶⁹. Il Brunt ha buone ragioni per sostenere un rapporto più alto per l'Italia repubblicana, dopo l'espansione, anche se non tutti i dati che egli adduce sono ugualmente attendibili. Ma egli ha certo visto giusto allorché ha inteso il testo di Dionigi come relativo ad una Roma diversa da quella dei suoi tempi⁷⁰. Si può aggiungere che a Pergamo vi erano altre forze di lavoro subordinato diverse dagli schiavi. Inoltre l'entità delle masse di prigionieri di guerra durante l'espansione imperialistica⁷¹ è fuori dubbio,

Dall'antichità al feudalesimo, Milano 1978, p. 22 e n. 7. Il FINLEY, *La civiltà greca si fondava sul lavoro degli schiavi?*, in *Marxismo e Società antica*, cit., p. 139, accetta la stima di 80-100.000 rinviando al Lauffer. Il JONES, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, p. 76 ss., dava un rapporto di 1-1 sulla base delle importazioni di grano.

V. però ora la fine dimostrazione del CANFORA, *Polibio e la schiavitù greca*, in «Index», X (1981), p. 55 ss., e sull'attendibilità del testo di Timeo. Il Boeckh fondava inoltre sul testo di IPERIDE, *Adv. Arist.*, fragm. 33. Sauppe (29 Jensen), che anche il CANFORA adduce (*Analisi marxista*, cit., p. 232), in cui si parla della manumissione di 150.000 schiavi. Nuovamente sul tema L. GALLO, *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno 1984, p. 43 ss., partic. p. 70, il quale con un approfondito esame delle possibilità produttive, delle importazioni e del consumo sulla base di razioni annue di 4-5 medimmi, giunge alla conclusione che il numero degli schiavi era abbastanza alto, ma non tale da superare le 190.000 unità. Vedi in questo scritto l'ampia bibliografia. Sulla disputa settecentesca sulla popolazione della Grecia, CAMBIANO, *La Grecia antica era molto popolosa? Un dibattito nel XVIII secolo*, in «Quaderni di Storia», XX (1984), p. 3 ss.

⁶⁹ Gal., V, 49 K.

⁷⁰ *Italian Manpower*, Clarendon Press 1971, p. 121 ss. Riserve nella mia *Storia economica*, cit., vol. II, p. 271 ss., per quanto riguarda l'impero, soprattutto per l'analogia tratta dall'entità degli schiavi negli Stati americani del Sud. Ma con ragione il Brunt critica gli argomenti del Westermann, che sono tratti da una non giusta interpretazione delle fonti. Il testo di DIONIGI è IX, 25, 2, che per la Roma primitiva dà un quarto di maschi adulti e comprende nel rimanente anche gli schiavi.

⁷¹ Vedi i dati raccolti in *Storia economica*, cit., vol. I, p. 71 ss., con riferimenti alle condizioni economiche generali.

né si può far valere l'argomento che i mezzi di trasporto per il vettovagliamento di un numero così elevato non esistevano⁷². Questo è certo un problema che richiede qualche migliore attenzione, bisogna pensare anche ai trasporti per mare, ma non l'entità della flotta mercantile negli ultimi due secoli della Repubblica e la portata delle navi da carico erano tali da rendere possibili massicci trasferimenti⁷³. Certo non tutti i prigionieri si trasportavano per mare; allorché essi provenivano da guerre continentali, come in Gallia o Germania, gli spostamenti avvenivano per terra, creando problemi per il vettovagliamento ma non per il trasporto. Nell'Italia preaugusta il calcolo del Brunt dà oltre 3.000.000 di schiavi, mentre il Beloch li stima soltanto a 2.000.000⁷⁴. Si tratta comunque di cifre ingenti in rapporto alla popolazione libera. In questo campo la ricerca può migliorare le nostre conoscenze. La Bieżuńska-Malowist ha dimostrato oggi che ad Alessandria vi era un alto numero di schiavi⁷⁵.

Strettamente collegato con il problema del numero degli schiavi è quello delle cause di acquisto di essi. L'idea che Roma fosse spinta alla guerra, come del resto altri stati, per procu-

⁷² GUARINO, *Spartaco*, cit., p. 35.

⁷³ Sul tonnellaggio delle navi v. i dati in *Storia economica*, cit., vol. II, p. 330. Per i mezzi di sussistenza ed i servizi ausiliari vedi i dati in LIEBENAM, *Exercitus*, PW, VI, p. 1663 ss. I Romani erano superiori ai barbari in questo campo: per tutti DELBRÜCK, *Geschichte der Kriegskunst* (trad. inglese, 1975, pp. 490; 505 n. 4).

⁷⁴ BRUNT, *Italian Manpower*, cit., p. 121 ss.; BELOCH, *La popolazione nel mondo greco-romano*, cit., pp. 378 ss., 393, con la sorprendente asserzione: «... la cifra che concerne gli schiavi si fonda interamente sopra una semplice valutazione ed è quindi possibile che essa sia troppo alta di mezzo milione, più bassa o di uno o magari di due milioni», il che vuol dire che, secondo questo Autore, così accurato nel calcolo delle possibilità materiali di vettovagliamento la cifra degli schiavi poteva aggirarsi tra 1.500.000 e 4.000.000! A questo punto ci si domanda qual è l'utilità di indicare una cifra in limiti tanto elastici. Del resto il Beloch afferma che per la sua ricerca non aveva molto interesse sapere se la popolazione dell'Italia all'inizio del Principato fosse di 5,6 o magari 7 milioni di abitanti.

⁷⁵ *L'esclavage à Alexandrie dans la période gréco-romaine*, in *Actes du 3e Colloque de Besançon 1973* (ed. 1976). Sulla chora egiziana in genere dati in «Index», X (1981), p. 3 ss.

rarsi schiavi è unilaterale e restrittiva. Ma che la guerra sia stata nell'età della schiavitù di massa la fonte principale a me non sembra dubbio. Le altre cause erano di una portata incomparabilmente minore e la riproduzione naturale nelle case dei signori, nelle loro tenute o addirittura in appositi allevamenti non era tale da surrogare l'inaridirsi della prigionia di guerra. Lo stesso è a dirsi dei raids dei pirati, che del resto furono resi più difficili dalle misure adottate dall'impero per la sicurezza dei mari. Le ricerche attuali sui rapporti sessuali dei padroni con le schiave⁷⁶ potrebbero spingere a porre nel conto un certo numero di nati da queste unioni. Tuttavia nell'insieme il fatto che i *vernae* fossero molto ricercati induce a pensare che essi non fossero di un numero rilevante. Allevare uno schiavo era del resto più costoso che acquistarlo, come recentemente ha rilevato anche Duncan Jones⁷⁷, sulle orme del Brunt.

Sebbene la tesi che qui si discute abbia sostenitori dell'autorità del Brunt, della Staerman, del Finley ed ora mi parebbe anche del Mazza, tuttavia essa non dispone di prove altrettanto convincenti quanto quelle opposte, né mi sembra che gli studi della Bieżuńska-Malowist siano tali da modificare questo giudizio. Non per invocare il principio di autorità, vale la pena di ricordare che la tesi opposta ha tra i suoi fautori tanto Marx quanto Weber, al quale ultimo si deve una illuminante descrizione di come fosse difficile la procreazione dato il regime di vita degli schiavi. Anche il Mazzarino ha dedicato a questo argomento pagine di alto valore⁷⁸.

⁷⁶ KOLENDO, *L'esclavage et la vie sexuelle des hommes libres à Rome*, in «Index», X (1981), p. 288 e gli Autori ivi citati; GARRIDO-HORY, *La vision du dépendant chez Martial à travers les relations sexuelles*, ivi, p. 298 ss. Un esempio di *vernae* procreati dal padrone è in MART., I, 84. Giova comunque avvertire che l'ordinamento giuridico non incoraggiava queste unioni, perché il figlio di un libero e di una schiava seguiva la condizione della madre.

⁷⁷ *Demographic Change and Economic Progress under the Roman Empire*, in *Atti del Convegno di Como su Tecnologia, economia e società nel mondo romano* (1980), cit., vol. II, p. 79 e n. 57.

⁷⁸ Vedi gli Autori citati in *Storia economica*, cit., vol. II, pp. 263 ss.; 291.

12. Un tema di grandissima importanza, che è ben lungi dall'essere esaurito è quello dell'origine della schiavitù. Le ipotesi sono generiche ed al più divagazioni pseudo storiche. Come per ogni altro problema di origine anche per questo l'oscurità è grandissima. I luoghi comuni sostituiscono l'indagine; certo le fonti sono vaghe e dove dicono qualcosa, si pensi ai vari autori ricordati da Ateneo, si guardano con scetticismo. L'Elნიიკი ha creduto di poter trarre da tombe antiche in Italia prove valide sulla esistenza degli schiavi⁷⁹. Ma erano tali o erano persone dipendenti, come i clienti?

I reperti archeologici per loro natura non consentono una distinzione sullo stato giuridico delle persone subordinate. Data la mancanza di fonti, qualche tentativo di approfondire non viene nemmeno preso in considerazione. Così è avvenuto per il problema da me sollevato sull'origine della schiavitù a Roma. Il mio studio apparso su «Labeo» circa dieci anni or sono è rimasto ignorato tanto dagli storici per dir così tradizionali, quanto da quelli marxisti, anche dopo che è stato ripubblicato nel volume *Diritto e Società nell'antica Roma* (1979). Lo stesso Brokmeyer nella sua meticolosa, di puro stile germanico, esposizione della storiografia sulla *Antike Sklaverei* edita nel 1979 non ricorda questo studio, che pure espone una tesi non ortodossa. Ma questo studioso come altri della scuola di Vogt ha la tendenza a considerare marxista solo la letteratura dell'Est europeo, sovietici in testa, e non quella occidentale. Anche gli studi *habent sua sidera* e quello che avevo dedicato ad un tema di così grande interesse ha avuto decisamente un astro sfavorevole.

L'opinione comune che pone l'origine della schiavitù nello stesso tempo della gens o della famiglia o dell'organizzazione tribale convince poco. Marx ha condiviso questo errore

⁷⁹ Apparizione e sviluppo della schiavitù a Roma nei secoli VIII-III a.n.e. (1964), in russo; poi *Die Anfänge der römischen Sklavenhaltung*, in «Helikon», 15-16 (1975-1976), p. 575 ss. Altre citazioni sul tema nel mio studio *L'origine della schiavitù a Roma*, in «Labeo», 20 (1974), p. 164 ss. Non molto di più si può trarre dalle ricerche sulla schiavitù in Etruria, sulla quale particolarmente TORELLI, *Pour un'histoire de l'esclavage en Etrurie*, in *Actes du Colloque de Besançon* (1973), p. 99 ss. Vedi già CAPOZZA, *Movimenti servili*, cit. alla n. 81, p. 124 ss., con bibl.

solo in parte. Egli ha scritto occupandosi della forma primitiva della proprietà, quella tribale: «La schiavitù, latente nella famiglia, comincia a svilupparsi a poco a poco con l'aumento della popolazione e dei bisogni, e con l'allargarsi delle relazioni esterne, così della guerra come del baratto»⁸⁰. Questo è sostituire un'astrazione ai dati storici. Ma egli non si occupava *ex professo* dell'argomento ed è quindi comprensibile che non approfondisse la sua ricerca. Diverso è il caso di tutti coloro che si sono occupati del tema in modo specifico e che hanno continuato a considerare la schiavitù come una istituzione antichissima esistente fin dagli inizi della città-stato, *civitas* o *polis* che essa sia, o addirittura nell'età prestatuale.

Le ragioni da me addotte contro l'opinione comune, desunte dalle testimonianze degli antichi sugli indirizzi della politica romana nei primi secoli verso le popolazioni soggiogate, indirizzi che trovano un esplicito ricordo in Cic. *de off.* I, 11, 35 *ut maiores nostri Tusculanos, Aequos, Volscos, Sabinos, Hernicos in civitatem etiam acceperunt*⁸¹, non sono state nemmeno

⁸⁰ *Ideologia tedesca*, cit., p. 10. Diversamente nei *Lineamenti*, cit. alla n. 55, la guerra sembra essere la causa dell'origine (pp. 470 e 473), ovvero l'ordinamento della proprietà fondata sulla comunità, di cui la schiavitù sembra essere il risultato necessario. Anche Marx ha distinto la schiavitù patriarcale dal modo di produzione schiavistico, *Capitale*, cit., II, 2, p. 138.

⁸¹ I riferimenti di Dionigi su riduzioni in schiavitù durante le guerre dell'età monarchica sembrano poco attendibili e comunque in contrasto con quanto egli stesso afferma in II, 16, 1 sul precetto di Romolo nei confronti delle città vinte, i cui uomini adulti non si dovessero né uccidere né ridurre in schiavitù, ma trasformare in coloni, perfino in cittadini romani, precetto seguito dai suoi successori. È vero che potrebbe trattarsi di una notizia tratta da uno scritto di propaganda dell'età di Cesare, come afferma il Pohlenz, ma sta di fatto che lo storico la riteneva attendibile; essa coincide del resto con la testimonianza di Cicerone. In contrasto con la mia tesi si potrebbero far valere i dati dello stesso Dionigi (ed anche di Zonara) sulle prime sommosse di schiavi, che sono esaminati nell'eccellente ricerca di M. CAPOZZA, *Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana*, Roma 1966, p. 17 ss. L'A. contesta gli eccessi dell'iperitica, ma giunge alla conclusione che intorno ad un nucleo vero di notizie sui disordini fomentati a Roma dai Tarquini si formò via via la tradizione delle sommosse servili. Tuttavia già nell'età monarchica vi sarebbe stato un considerevole numero di schiavi. Ma erano schiavi o persone di condizione inferiore, i «seguaci di Servio Tullio» che Dionigi confonde con schiavi veri e propri?

Un altro argomento contrario si potrebbe trarre dalla partecipazione degli schiavi ai *Compitalia*, riti antichissimi di Roma. Ma tale presenza potrebbe anche non essere

prese in esame o seriamente discusse, sono state semplicemente ignorate⁸².

Fonti antiche a parte, la stessa struttura economico-sociale della Roma primitiva rendeva superflua la schiavitù. La *gens* ed in essa la famiglia avevano braccia sufficienti per il lavoro e potevano disporre di forze subordinate, cioè dei *clientes*, la cui esistenza antichissima è fuori discussione. Inoltre i proprietari di piccolissimi lotti, come i *bina ingera* della tradizione, potevano dare la loro opera nella coltivazione di più estesi territori, se occorreva. Non si comprende perché i proprietari romani dovessero porsi sulle spalle il peso di mantenere dipendenti inutili. Qualcosa di simile deve avere pensato anche Marx allorché ha scritto le parole ricordate. Ma l'errore comune sopravvive in lui nel considerare la schiavitù latente nella famiglia. Che cosa vuol dire che essa fosse latente, dato che le forze subordinate erano quelle dei clienti, i quali non erano certo destinati a divenire degli schiavi, né alcuno dei liberi poteva essere ridotto in tale condizione all'interno della famiglia? È più logico pensare alle cause di ordine economico,

originaria e coeva all'istituzione dei riti, ammessa successivamente con il diffondersi della schiavitù come forza di lavoro essenziale nelle campagne.

⁸² Non fa eccezione il GUARINO, *Ineptiae iuris romani*, III. *Addicti e servi*, in «Atti Accademia pontaniana», XXVIII (1979), p. 10 ss., il quale respinge la mia tesi soprattutto perché essa non tiene conto dell'opinione sostenuta dallo stesso A. che in origine non esisteva il *dominium*, ma il *mancipium*. Osservo che il problema sollevato nel mio scritto non concerneva la definizione giuridica del potere primitivo, bensì l'esistenza stessa della schiavitù e delle sue cause. Il Guarino mi attribuisce invece il proposito di dimostrare che fin dall'origine esistesse la schiavitù, che è proprio il contrario della mia tesi.

Recentemente il CAPOGROSSI-COLOGNESI, *Le forme giuridiche della schiavitù e la società romana nella tarda repubblica*, in «Opus», I (1982), dove giustamente si lodano le idee del Finley, senza però le necessarie riserve, respinge la mia ipotesi, perché sarei stato costretto a fare uso per il complesso delle norme decemvirali relative alla schiavitù di un'ipercritica propria di altri tempi ed oggi presso che dimenticata. Il rifiuto dell'ipercritica, che anch'io condivido, come ho dimostrato in varie questioni di storia arcaica, non significa però il rifiuto della critica, in particolare su di una tradizione indubbiamente manipolata in singole parti, come è quella sulle norme attribuite alle XII Tavole. Vedi anche *Il campo semantico della schiavitù nella cultura latina del terzo e del secondo secolo a.C.*, in «Studi Storici», 19 (1978), p. 724 s., n. 18.

che insorsero via via e che predisposero il terreno per la formazione della schiavitù. Tali cause consistevano nell'inferiorità economica in cui venne a cadere una parte della società e quindi nella insolvenza dei debitori, che provocava nelle forme del rigido procedimento esecutivo la loro vendita o la loro riduzione in uno stato di prigionia di fatto, il *nexum*. Secondo l'interpretazione corrente la vendita alla fine del procedimento personale di esecuzione doveva avvenire *trans Tiberim*, in nome del principio che nessun cittadino poteva essere ridotto in schiavitù in patria. Effettivamente la tradizione riferita da Aulo Gellio sembra confermare questa interpretazione, ma è facile criticarne l'attendibilità. Infatti la procedura prescriveva che il creditore doveva esibire il debitore insolvente in tre mercati consecutivi, vale a dire in tre settimane e solo dopo poteva ucciderlo o venderlo *trans Tiberim*. Si pensa che la triplice esposizione dovesse servire a trovare qualcuno che si offrisse per assolvere agli obblighi del debitore insolvente, ma non si comprende, se questo era lo scopo, la ragione dell'esposizione nel mercato. Se vi erano benefattori questi potevano farsi vivi in altri modi e non era indispensabile che si presentassero al mercato. La procedura acquista invece un senso, se si ammette che l'offerta aveva lo scopo di trovare un acquirente del debitore, se cioè si ammette che egli poteva cadere nel dominio di qualcuno come servo. Pensare ad una causa di ordine economico vuol dire anche ammettere una ristrettissima consistenza della schiavitù primitiva e del resto la stessa procedura con le tre offerte dimostra che non doveva essere tanto facile trovare persone disposte ad acquistare degli schiavi o impiegare come tali i debitori venduti dai creditori. In un'economia povera, nella quale esisteva la proprietà collettiva del gruppo ed aveva già fatto la sua apparizione la clientela, formazione subordinata interna della *gens* con carattere familiare domestico⁸³, non si vede a che cosa dovesse servire la schiavitù.

La tesi che la schiavitù non è originaria e non appartiene alla natura, come la considera Aristotele, trova una conferma

⁸³ Sulla clientela v. il mio studio *Clienti e condizioni materiali in Roma arcaica*, in *Miscellanea Manni*, Roma 1980, vol. II, p. 679 ss.

nella testimonianza di Ecateo⁸⁴, che i Greci nell'età primitiva della polis ateniese non avevano schiavi. Questo testo non è preso in considerazione dagli studiosi, i quali lo respingono senza nemmeno discuterlo. Ma la stessa varietà terminologica, che si trova già nei poemi omerici⁸⁵, dovrebbe far riflettere di più sulla nascita della schiavitù e dovrebbe indurre a qualche meditazione il fatto che il termine *dmōs* scompare per essere sostituito da *doulos*. Inoltre la varietà delle denominazioni si può spiegare con la varietà delle prestazioni e probabilmente anche dello stato giuridico delle persone. Mentre a Roma non abbiamo alcuna diversità nella condizione degli schiavi, anche se esistono forme di assoggettamento diverse, come il *nexum*, in Grecia invece abbiamo una varietà di forme, più numerose di quelle individuate dal Finley⁸⁶ (*oikeus* a Creta fino al V secolo, *iloti*, *penesti* della Tessaglia, *asserviti per debiti*).

La terminologia è incerta e vi è molta varietà di denominazioni, come attesta Ateneo, sul quale ha richiamato l'attenzione Lepore, acutamente rilevando l'oscurità del significato del termine *οἰκέται*⁸⁷. Lo stesso Ateneo afferma che è di comune conoscenza che l'*οἰκέτης* è colui che lavora in casa, anche se è una persona libera. Egli critica Timeo per aver detto che non era consueto nei tempi antichi essere serviti da schiavi acquistati. Timeo aveva scritto che i Locri, non più dei Focesi, non avevano domestiche o *oiketai*: *οἰκέτας πλὴν ἐγγύη τῶν χρόνων*.

A parte l'incerta lezione *ἐγγύη*, — la frase sembra alludere ad un contratto limitato nel tempo, forse di garanzia, — sta di fatto che il termine *οἰκέται* indica una persona che serviva in casa. I primi casi nei quali si usarono domestiche vengono ricordati come fatti memorabili, perché nelle antiche case

⁸⁴ HEROD., VI, 137.

⁸⁵ Esposizione dei dati e stato della bibliografia in BROCKMEYER, *Antike Sklaverei*, cit., p. 88 ss.

⁸⁶ La civiltà greca si fondava sul lavoro degli schiavi?, in *Marxismo e Società antica*, cit., p. 134; trad. it., in « *Historia* », 8 (1959), p. 145 ss.

⁸⁷ *Geografia del modo di produzione schiavistico e modi residui in Italia meridionale*, cit., vol. I, p. 82. Un esame in dettaglio delle fonti greche è stato compiuto dal T. R. R. *Ricerche su schiavitù e lavoro tributario*, cit., p. 23 ss.

erano i giovani a dover servire gli anziani. In Ateneo si trova un interessante excursus tratto da Posidonio sulla schiavitù in Grecia, sulla storia e sulle discussioni che fin da Platone investivano i vari sistemi in atto nelle diverse città.

Non trovo nelle pagine pure così illuminanti del Finley una spiegazione. Egli del resto sembra poco interessato a questo come ad altri problemi. Essenziale per lui è comprendere come la schiavitù funzionasse. Ma come si fa a comprendere il funzionamento di una istituzione tanto importante, come egli giustamente sostiene, senza indagarne le origini ed i suoi multi-formi sviluppi? Finley respinge la discussione dei marxisti sul carattere fondamentale della schiavitù ma questo carattere emerge nettamente anche nella sua indagine e nella sua ricostruzione della schiavitù greca. Senza dubbio già nei poemi omerici ed in Esiodo vi sono persone in una condizione di asservimento e nei primi la causa di tale stato è la prigionia di guerra. Vi era un potere del vincitore sulle persone dei vinti e questo doveva essere una norma costante nel mondo antico in qualsiasi epoca. Ma la condizione giuridica non era probabilmente la stessa della età successiva, allorché gli schiavi costituiscono una forza di lavoro subordinata e non occorre pensare alla Briseide di Achille per convincersi di questa verità. Gli scrittori meno recenti, come il Ciccotti, sulle orme di Marx, erano più inclini a comprendere che nella storia degli schiavi operarono potentemente cause di ordine economico.

13. Una questione fortemente controversa riguarda il tema della crisi dell'economia a partire dal 3° secolo d.C. fino alla caduta dell'impero ed al sorgere del feudalesimo. Buona parte del dibattito, che si è svolto nella storiografia sovietica, ma anche in quella occidentale di ispirazione marxista o non, riguarda le cause e le modalità di questa crisi. Escluso che si possa parlare di una rivoluzione degli schiavi, rimane il problema, tra i più affascinanti della storia antica, delle cause di un processo di trasformazione della società, che alla fine segnò la nascita di una nuova epoca. I contributi della storiografia marxista sono stati importanti, anche se non si può assumere in modo schematico una netta divisione tra il mondo antico con economia a schiavi ed il medioevo con una economia

fondata sulla servitù della terra. I mutamenti avvennero in modo lento e già nel seno della società antica si formarono istituzioni, come il colonato, che precorrevano le istituzioni della società medievale. L'idea di una trasformazione rivoluzionaria e per di più di carattere progressivo, che è propria di una parte della storiografia marxista, anche dopo le revisioni che sono state compiute, rientra in qualche modo in quella versione del pensiero di Marx, che potremmo definire della storia a soggetto, di una filosofia progressiva della storia, per la quale i movimenti sociali e politici delle classi subordinate aprono la via a conquiste della civiltà. Naturalmente un così importante tema non può essere trattato in modo esauriente nel poco tempo disponibile. Vorrei perciò limitarmi a pochi rilievi sull'essenziale.

La crisi dell'economia a schiavi è da ritenersi indubbia. Essa aveva avuto inizio già nel II secolo d.C. allorché i proprietari di terre, come Plinio, trovarono preferibile dare le terre in affitto a liberi coloni, anziché farle coltivare da schiavi. Non sappiamo se Plinio fosse un'eccezione alla regola o sia da considerarsi rappresentativo di una nuova disposizione dei proprietari terrieri. Ma già il fatto che un illustre esponente delle classi elevate, che rivestiva cariche importanti nello stato imperiale ed aveva quindi larga esperienza di governo, ritenesse preferibile un impiego di coloni anziché di schiavi è un fatto di per sé significativo, anche se dovesse essere isolato⁸⁸. Naturalmente esso non autorizza a pensare che gli schiavi fossero scomparsi o stessero scomparendo. Ma non si può svalutare il caso obiettando che i coloni poveri esistevano già da tempo e fin dall'età repubblicana, mentre gli schiavi continuavano ad esistere anche dopo. Quel che invece importa è la tendenza di Plinio a considerare l'affitto preferibile alla gestione diretta della villa.

La Štaerman ed in parte anche Mazza⁸⁹ presentano una ricostruzione originale ed avvincente della storia agraria, che

certo coglie alcuni tratti importanti di essa, ma alla fine offre una spiegazione non definitiva. Si assume che l'organizzazione produttiva legata all'economia della villa era la più razionale e quindi la più redditizia in sé, ma si rileva che su di essa pesavano oneri di ordine politico e le elargizioni che i proprietari terrieri facevano per le città e per le masse della povera gente. Inoltre essa era conveniente in estensioni limitate e non era possibile nei grandi possedimenti, dove la concentrazione degli schiavi non avrebbe permesso uno sfruttamento razionale e la vigilanza necessaria. Di qui la tendenza che tenne facendosi strada per la diffusione dei coloni, quindi l'origine del colonato, una intensificazione legalizzata dello sfruttamento, come lo definisce de Ste. Croix⁹⁰. Ma l'economia latifondistica dipendeva da una scelta, perché nulla avrebbe impedito di costituire in vasti territori una molteplicità di ville. Le condizioni naturali, la distanza dai centri cittadini, l'utilità economica collegata con l'allevamento favorirono questo modo di sfruttamento fino a quando si poté disporre di una massa sufficiente di schiavi.

Più elaborata è l'altra ragione addotta dalla Štaerman e cioè la contraddizione tra le possibilità delle forze produttive ed i rapporti sociali. Giustamente viene respinta l'opinione, che non ha fondamento nelle fonti, di un progresso dei mezzi tecnici in contrasto con l'ordinamento sociale. Infatti non vi fu un reale progresso negli strumenti produttivi; la falciatrice che ci è attestata per la Gallia, non si diffuse in Italia e negli altri territori dell'impero. Una caratteristica ben nota dell'economia antica consiste nella povertà del progresso tecnico. La ragione invece dovrebbe ricercarsi, secondo la Štaerman, nello sviluppo dei rapporti mercantili monetari, che avrebbero implicato uno stimolo per l'economia della villa, cui essa non era in grado di far fronte se non in limiti ristretti. Di qui la contraddizione come causa della crisi. Ma lo sviluppo degli scambi era proprio connaturato alla economia della villa e nel periodo del suo maggiore splendore vi fu una fioritura di questo sistema produttivo. Non fu nel II secolo dell'impero, ma molto prima che

⁸⁸ Concorde sull'importanza della testimonianza, come indicativa del comportamento dei proprietari, anche il MAZZA, *Terra e forme di dipendenza nell'impero romano*, in *Terre et paysans dépendants*, cit., p. 462.

⁸⁹ ŠTARMAN, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma 1975; MAZZA, *Prefazione* al libro ora citato; lo, *Terra e forme di dipendenza*, cit. alla nota precedente.

⁹⁰ In *Marxismo e Società antica*, cit., p. 310.

gli scambi mercantili raggiunsero un alto livello, mentre la crisi insorse più tardi.

Dall'altro lato non è certo possibile dimostrare che reggesse meglio alla prova l'economia fondata sui coloni e sulle corporazioni come avvenne nel tardo impero. Questo periodo se non fu di regresso non rappresentò di certo un avanzamento rispetto all'impero classico e d'altra parte le trasformazioni avvenute nel regime giuridico e sociale dei coloni con l'introduzione di un vincolo della persona alla terra (od ai mestieri nelle corporazioni) non si possono considerare se non come un surrogato della schiavitù in declino. Il colonato non può che dipendere dall'interesse del proprietario di disporre di forze di lavoro subordinato, senza i limiti negativi del regime degli schiavi, con tutti gli oneri dipendenti dalla vigilanza e dall'organizzazione stessa delle aziende con schiavi.

Nella ricostruzione della Staerman la causa del trasformarsi dell'economia, anche agraria, in economia naturale non è vista nella sua giusta luce. Dall'altro lato le tendenze generalizzanti sull'economia naturale invece che monetaria nel tardo impero lasciano ora il passo ad una più equilibrata visione del problema, perché le cause del fenomeno vanno poste in rapporto con la svalutazione monetaria od inflazione che dir si voglia e quindi ebbero il medesimo corso di questa, toccando i punti più alti nella grande crisi monetaria della fine del III secolo⁹¹.

Il Mazza ha proposto una spiegazione alquanto diversa. Egli ha sostenuto che la schiavitù poteva funzionare nell'economia della villa, perché questa aveva dimensioni limitate. Al di fuori di essa l'impiego degli schiavi non era più conveniente. Questo è certamente vero, ma non spiega perché si preferisse già al tempo di Plinio il giovane di dare in affitto terreni, che non avevano caratteristiche di latifondi e dal lato economico non differivano da quelli occorrenti per la villa. D'altra parte se il lavoro degli schiavi non era economico in estensioni maggiori di quelle della villa, non si comprende perché essa durò a lungo, sebbene è verosimile che i grandi proprietari, come Melania con le sue migliaia di schiavi, distribuissero le terre per lotti.

⁹¹ Stato della questione in *Storia economica*, cit., vol. II, p. 396 ss.

La crisi della società antica coincide con la crisi della schiavitù. Concorrevano in questo la diminuzione delle occasioni di acquisto e la bassa produttività del sistema. Questa opinione è contrastata da varie parti, ma le ragioni addotte non sono convincenti. Se il lavoro degli schiavi fosse stato redditizio perché già nell'età degli Antonini, forse prima, si cominciò a preferire i coloni? Il fatto è che il rendimento degli schiavi era connesso ad una rigida disciplina, che implicava spese supplementari di vigilanza e la presenza del padrone. Gli schiavi erano per la loro stessa condizione indisciplinati, riluttanti al lavoro, non curavano gli strumenti o li deterioravano e solo la minaccia sempre presente di castighi poteva influire. Se questa si allentava il sistema non funzionava. Ma il rigore dello sfruttamento esauriva ben presto lo schiavo e bisognava sostituirlo con nuovi acquisti il che era meno facile allorché vennero esaurendosi le fonti principali, come il bottino di guerra. Si dica quel che si vuole, ma il *pessumum coli ab ergastulis*⁹² non è un'invenzione dei moderni, come non lo è il detto proverbiale « tanti schiavi tanti nemici »⁹³. Anche il Senatusconsulto Silariano che disponeva la tortura dei servi in caso di uccisione del padrone dimostra quale fosse il rapporto tra di loro o almeno quale opinione su di esso vi fosse nella società. Per di più senza presupporre una scarsa utilità del lavoro degli schiavi non si comprende perché sotto l'impero si preferì l'insediamento dei barbari come coloni anziché la loro riduzione in schiavitù.

A proposito del progresso tecnico, parlare della schiavitù come di una « straordinaria e crudele invenzione socio-tecnologica », una espressione di razionalità economica, come fa ora A. Carandini nella Prefazione al libro di J. Kolendo sull'Agricoltura nell'Italia romana, può essere il brillante paradosso di un archeologo, che ha posto in risalto il valore della cultura materiale, ma non una rielaborazione del pensiero di Marx, pure più volte richiamato dall'Autore. Marx non lascia dubbi sulla sua convinzione intorno alla bassa produttività ed

⁹² PLIN., *Nat. hist.*, XVIII, 6 (7), 36.

⁹³ Il testo di SENECA è cit. alla n. 61.

antieconomicità del lavoro degli schiavi e sul giudizio negativo intorno all'uomo come strumento o macchina animata⁹⁴. I dati storici convalidano la sua opinione; basti pensare ai mulini ad acqua, già noti nel I secolo dell'impero e non impiegati per lunghissimo tempo in agricoltura, alla trebbiatrice della Gallia non diffusa in altri territori ed in Italia, al rifiuto di innovazioni meccaniche da parte di Vespasiano e così via. Ma tutto questo non si può spiegare assumendo la schiavitù come invenzione tecnica superiore alla macchina, bensì come conseguenza del fatto che la larga disponibilità di mano d'opera servile non spingeva ad applicare innovazioni tecniche in campi fondamentali dell'economia, come l'agricoltura. È vero che in essa furono introdotte nuove tecniche culturali appena si diede inizio alle trasformazioni agrarie in Italia, è certo che l'economia romana conobbe un aratro a carrello con ruote più agevole del primitivo aratro pesante che richiedeva maggior impiego di forza trainante, nonché altre innovazioni, ma tutto questo non implicò una rivoluzione del sistema e tanto meno fu conseguenza del lavoro schiavile. Questo durò comunque per lungo tempo, poi apparve chiaro che i coloni liberi erano preferibili agli schiavi.

Ma nemmeno questo assicurava la certezza delle forze di lavoro. Non basta dire che il colonato del tardo impero fu la legalizzazione del loro stato e dello sfruttamento. Se i coloni fossero stati di fatto già vincolati alla terra non vi sarebbe stato

⁹⁴ *Capitale*, cit., I, 1, p. 215 n. 7 (cap. V, n. 17): «Ma ci pensa lui a far sentire all'animale e allo strumento di lavoro che non è loro uguale, ma è un uomo, e si procura, maltrattandoli e sciupandoli con amore (in italiano nel testo) la sicurezza di quella differenza. Quindi in tale modo di produzione vale come principio economico l'adoprare gli strumenti di lavoro più rozzi, più pesanti, ma difficili a essere rovinati proprio per la loro goffa pesantezza». V. anche *Capitolo VI inedito*, trad. it., Firenze 1969, p. 63. Anche nel Convegno di Como già ricordato la tesi dell'insufficienza del progresso tecnico è convalidata. Un'opinione opposta sulla scarsa redditività del lavoro degli schiavi, è com'è noto, quella del Finley. Sul mulino ad acqua anche Bloch, ora in *Lavoro e tecnica nel Medioevo* (trad. it., Bari 1977), p. 73 ss.

Scritti di storici della DDR, sono citati dal CHRIST, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, p. 311 ss. per l'età della crisi, e p. 316 s. per la transizione al Medioevo.

bisogno di norme che li trasformavano in persone vincolate alla terra in perpetuo. Se questo vincolo non fosse stato necessario non lo si sarebbe introdotto. Una ricerca storica senza pregiudizi induce alla conclusione che i coloni erano necessari per sostituire gli schiavi o perché questi non erano sufficienti o perché non erano più convenienti, forse per entrambe le cause. Se poi si trattò di un progresso o meno appartiene appunto alla filosofia della storia, non alla storia. La nascita e la diffusione del colonato prova l'esistenza di una crisi della schiavitù e questa si accompagna al tramonto della civiltà antica.

14. In una recensione all'ultimo libro di de Ste. Croix dedicato alla lotta di classe in Grecia fino alla conquista araba, ma che riguarda anche la storia dell'impero, e della sua caduta, il Brunt ha addotto molte ragioni per dimostrare l'unilateralità di una spiegazione che fa dipendere un evento di tale portata dai contrasti fra le classi e le loro lotte⁹⁵. Nessuno storico serio può ignorare la molteplicità dei fattori che hanno influito sulla fine dell'impero d'Occidente, in essi comprese le invasioni dei barbari⁹⁶ ed il Cristianesimo. Una differente organizzazione del potere si venne affermando, che accrebbe il peso negativo della burocrazia, dell'elemento militare e dei privilegi dei potenti, che risultarono sempre più intollerabili per l'economia, non meno delle svalutazioni monetarie che non cessarono, nonostante le riforme di Diocleziano e Costantino. Ma all'origine di tutto stava una nuova organizzazione del lavoro, con il colonato e le corporazioni vincolanti e perpetue. Salvo la minoranza dei potenti tutte le altre classi nelle campagne e nelle città, nei grandi centri come nelle comunità locali, cui si addossava l'onere delle imposte, provocando la fuga dei curiali tutte avevano ragioni più o meno forti di avversione all'im

⁹⁵ In «Journ. Rom. Stud.», LXXII (1982), p. 152 ss.

⁹⁶ In essi il GÜNTHER, *Zur Problematik der sozialen und politischen Revolution in der Übergangsepoche von der antiken Sklavenhaltergesellschaft zum Feudalismus*, in «Index», 9 (1980), p. 118 ss., ricerca la classe che diede vita al regime feudale. Il Günther, come altri storici dell'Europa orientale, ritiene che vi sia stato un lento processo rivoluzionario: vedi anche dello stesso A. quanto scrive in «Index», 4 (1975), p. 249 ss.

pero ed all'aristocrazia che lo dominava. I contrasti erano in primo luogo di ordine economico nel senso ampio del termine. Anche Finley alla conclusione del suo libro sulla schiavitù antica ammette che le cause della crisi di questa istituzione, che erano poi quelle della crisi più generale dell'impero, erano di ordine economico. Che la schiavitù sia continuata ad esistere nell'alto Medioevo⁹⁷; non toglie nulla al giudizio sulla sua crisi ed al fatto che essa non era più la forza fondamentale su cui poggiava l'economia.

Nei comportamenti vari degli strati sottoposti della popolazione si possono ben individuare i caratteri di una lotta di classe che si svolgeva in modi diversi da quelli di altre epoche e che non ebbe espressioni rivoluzionarie come nel II secolo a.C. Ma è difficile sfuggire al giudizio che movimenti come quello dei *Bagaudae* in Gallia e in Spagna durato così a lungo, forse anche quello dei *Circumcelliones* in Africa, avessero potenti ispirazioni sociali e fossero di carattere rivoluzionario contro il sistema; anche il fatto che talvolta strati della popolazione dell'impero si sentissero più vicini ai barbari che all'impero era anch'esso sostanzialmente della stessa natura.

Il giudizio storico non può essere disgiunto da quello morale o politico, perché non vi è storia che non implichi giudizi di valore, se essa non è una sociologia di tipo weberiano. Nella civiltà antica vi era stata una splendida fioritura del pensiero, delle arti, del diritto. Quella civiltà legittimava l'esistenza degli schiavi e si reggeva su di essa. Appartiene alla dialettica di tipo engelsiano il ritenere che la schiavitù fosse necessaria e tutto sommato un progresso rispetto alle epoche primitive. Il passo di Engels⁹⁸ in cui si contiene questo giudi-

⁹⁷ BLOCH, *La servitù nella società medievale*, trad. it., Firenze 1976, p. 85 ss.

⁹⁸ Antidühring, cit., p. 199 ss.: « Solo la schiavitù rese possibile che la divisione del lavoro tra agricoltura e industria raggiungesse un livello considerevole e con ciò rese possibile il fiore del mondo antico, la civiltà ellenica. Senza la schiavitù non sarebbero esistiti né lo stato, né l'arte, né la scienza della Grecia; senza la schiavitù non vi sarebbe stato l'impero romano. Ma senza le basi della civiltà greca e dell'impero romano non ci sarebbe stata l'Europa moderna. Non dovremmo mai dimenticare, che tutto il nostro sviluppo economico, politico e intellettuale ha il suo presupposto uno stato di cose in cui la schiavitù era tanto necessaria

zio è noto; esso si conclude con la sorprendente asserzione che 'senza l'antica schiavitù non ci sarebbe il moderno socialismo'. Ma non è affatto vero che la schiavitù fosse una necessità della natura e comunque essa è la più grande contraddizione esistente nel seno della società greco-romana. Il sistema a schiavi aveva dentro di sé le cause della sua dissoluzione. Questo è alla origine della fine del mondo antico e l'insoluto contrasto fra le possibilità produttive e l'ordinamento sociale. Le idee filosofiche o religiose ebbero una grande influenza negativa, ma scaturivano da questo contrasto o almeno trovavano nei conflitti da esso alimentati un terreno favorevole. Appartiene ad un determinismo materialistico volgare, che non corrisponde al pensiero di Marx, negare l'importanza di tali fattori o semplicemente svalutarli.

Che poi nel passaggio dall'epoca antica al Medioevo non vi fu una rivoluzione nel senso che una classe di oppressi prese il potere, togliendolo ai precedenti oppressori, è un fatto che non era sfuggito a Marx, il quale non manca di osservare che in luogo degli antichi proprietari di schiavi subentrarono i signori feudali. Marx sapeva anche che non vi sono rivoluzioni o lotte di classe necessariamente vittoriose. Questo è caratteristico di una storia a soggetto, con l'idea metafisica dell'immane vittoria. Ma le parole profetiche del Manifesto, che ne costituiscono l'ispirata introduzione⁹⁹ non dovrebbero mai essere dimenticate, sia nella ricerca storica, sia nella politica.

La trasformazione profonda della società e delle sue istituzioni avvenne lentamente per gradi e non fu uniforme nelle varie regioni. È quindi arduo stabilire le date di un tale processo. Esso ebbe luogo nel corso delle invasioni barbariche, che si succedevano come ondate e diedero un colpo mortale allo stato romano. Non sarebbe giustificato far rientrare questi movimenti di popoli nella categoria della lotta di classe, anche se si voglia ampliare i confini logici e storici di essa. La diversa

quanto generalmente riconosciuta. In questo senso abbiamo il diritto di dire che senza l'antica schiavitù non ci sarebbe il moderno socialismo ».

⁹⁹ « (...) lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta ».

organizzazione sociale e politica dei popoli, che occuparono le terre dell'impero e quelle stesse dell'Italia ha un'importanza decisiva nella nascita del feudalesimo e quindi non si può prescindere da essa. Sarebbe semplicistico dire che la servitù della gleba si ricollega in modo meccanico al colonato del tardo impero, ne sia la continuazione. La storiografia marxista non ha affrontato il problema con lo stesso impegno con il quale ha compiuto le sue ricerche intorno alle formazioni economico-sociali del mondo antico ed alla schiavitù in primo luogo. La causa di questa insufficienza non si può fare risalire allo schematismo staliniano della rivoluzione degli schiavi come causa del trapasso. Essa va individuata soprattutto nel fatto che si è ricercata quale fosse la classe « rivoluzionaria » in questo lungo periodo. In particolare nella storiografia sovietica degli ultimi decenni e quella dell'Europa orientale, in specie della DDR, si è svolto un dibattito su questo tema¹⁰⁰, che difficilmente poteva giungere a risultati conclusivi. Rimane il fatto, che se vi era una classe rivoluzionaria, essa non fu in grado di fare una rivoluzione. Quel che rende ardua una ricerca sulla società dell'alto Medioevo è il fatto che noi manchiamo di adeguate informazioni sul modo in cui la società venne trasformandosi in seguito alle invasioni ed agli insediamenti nei vari territori dell'impero. Quale fu la sorte dei grandi proprietari di un tempo, quale dei coloni legati alla terra ed in genere delle varie classi della popolazione, corporati, produttori liberi, curiali, piccoli contadini. La nuova aristocrazia guerriera, che si impadronì del potere in che rapporto stava con gli strati inferiori della popolazione? Ed i prodotti della terra, necessari ancora più di prima, dati i bisogni degli eserciti che presidiavano le regioni occupate, come venivano assicurati e ripartiti fra dominatori e popoli soggiogati? Questi sono problemi di grande importanza storica, che

¹⁰⁰ Vedi su questo l'ampia esposizione del BROCKMEYER, *Antike Sklaverei*, cit., p. 219 ss. Un giudizio equilibrato è in CHRIST, *Römische Geschichte*, Darmstadt 1980, p. 251 ss. Sul tema v. le considerazioni, come al solito suggestive ed originali, del MAZZARINO, *Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?* (1961), ora in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, II, Bari 1980, p. 431 ss.

sono stati studiati dagli storici dell'alto Medioevo, ma la ricerca è da proseguire ed approfondire, sapendo quanto essa sia ardua, perché la crisi dell'impero d'occidente e le invasioni hanno isterilito la storiografia dell'epoca e le fonti, leggi dei barbari, documenti della Chiesa e formulari, ci danno un quadro incompleto, nel quale permangono molte ombre. Le opere del Thompson hanno dato validi contributi per una storia di ispirazione marxista.

La scarsità delle fonti ci dà la sensazione che una oscura notte si sia addensata sul mondo civile e lo abbia reso inaccessibile. Eppure la vita non si era spenta ed anzi in forme varie si venne svolgendo quel processo di integrazione reciproca romano-germanica, che poi vediamo emergere più tardi nelle istituzioni feudali. Tale processo non poteva non implicare mutamenti profondi. A leggere invece certe pagine di illustri studiati, come il Pirenne, sembra che non sia cambiato nulla nella vita sociale delle regioni occupate e che tutto sia continuato come prima. Per comprendere i caratteri della grande trasformazione o rivoluzione che dir si voglia conviene cominciare dal Medioevo e ricercare in esso i residui, se ve ne sono, del mondo antico, tra i quali ancora una volta gli schiavi ed i lavoratori dipendenti vincolati ad un signore più che alla terra. Ma questa non è ovviamente la sede per un'indagine di tali dimensioni.

15. Al termine di un'esposizione, necessariamente incompleta, nella quale si è tentato di porre in luce i problemi economico-sociali dell'antichità greco-romana in una storiografia influenzata dal pensiero di Marx, non sembri troppo ardito se mi permetto di dare qualche indicazione di ricerca. Non vi è dubbio che le tendenze marxiste hanno avuto il merito di approfondire problemi, che un tempo erano considerati marginali o secondari e spingere ad una migliore conoscenza delle forme economiche e dei rapporti di lavoro nel mondo antico. La storia ha cessato di essere storia delle personalità per divenire storia nei suoi molteplici aspetti, storia degli eroi, ma anche delle masse, delle classi inferiori, degli uomini oscuri, delle grandi creazioni del pensiero e dell'arte ma anche della cultura materiale. Rimangono tuttavia problemi e dubbi: per-

ché la schiavitù, perché forme di lavoro dipendente diverse, perché il legame con la terra, perché la crisi del mondo antico e come si svolse la transizione al Medioevo.

Chi considera l'insieme riceve l'impressione che l'umanità fin da epoche remote sembra ossessionata dalla necessità di assicurare la permanenza delle forze di lavoro. L'umanità o piuttosto il potere, vale a dire i gruppi dominanti. L'idea opposta, che anche noi abbiamo accolta altrove, della scarsità della terra, non delle braccia, è giusta solo per taluni momenti. Ma di regola il rapporto terra-popolazione era in assoluto svantaggio per quest'ultima. Si pensi che l'entità della popolazione nel mondo greco-romano era di molte volte (forse sette) minore di quella odierna. È probabile che l'idea di vincolare le forze di lavoro dipendente si cominciò a fare strada nel passaggio dal nomadismo agli insediamenti stabili e questa idea si realizzò mediante la divisione in gruppi dominanti e subordinati, primo embrione di una divisione in classi. Nella lotta contro una natura ostile la necessità del vincolo era imperiosa. Ma lo era non meno dove vi era una possente fertilità, come nelle regioni ricche di acqua, nelle quali però occorreva un controllo continuo del suo corso e delle inondazioni.

Allorché nacquero le prime istituzioni del potere fu altresì necessario estrarre dal lavoro una quota destinata al capo, al monarca, alla nascente aristocrazia. Anche questo esigeva un vincolo con la terra, del che abbiamo una sicura sopravvivenza nell'età ellenistica. Le forme di dipendenza si moltiplicarono con l'assoggettamento di intere popolazioni da parte di altre, come nella Grecia arcaica ed altrove. La paura di un lavoro insufficiente o mancante non ebbe mai fine di fronte all'eterna inclinazione dei dipendenti di ricercare con la fuga una esistenza migliore. I giuristi romani, tipica espressione delle classi elevate, sono molto attenti al fenomeno della fuga degli schiavi, mentre gli imperatori del tardo impero non si stancavano di emanare sanzioni per scoraggiare la fuga dei coloni. Talvolta la fuga degli schiavi assumeva la dimensione di un fatto rivoluzionario, come fu nella Grecia classica verso la fine della guerra nel Peloponneso, dall'Attica¹⁰¹ e da Chio¹⁰², secondo le notizie di Tucidide.

¹⁰¹ VII, 27, 5. Dubbi sull'attendibilità della notizia in FINLEY, *L'economia degli antichi*, cit., p. 14.

¹⁰² VIII, 40, 3.

La massima possibile espressione della dipendenza fu la schiavitù, istituzione tipica della società greco-romana. Essa non era un legame con la terra, ma uno stato della persona che implicava la sua trasformazione in uno strumento di lavoro, una condizione inorganica della produzione e quindi un vincolo di dipendenza assoluta, un potere totale del padrone sulla persona. Ma il fine non era diverso, era pur sempre quello di disporre in ogni momento delle braccia necessarie. Marc Bloch in una fondamentale ricerca sulla servitù medievale ha scritto che questa consisteva in un vincolo di natura personale verso un signore. Questo era un rapporto nuovo, perché il serf non era uno schiavo, era un dipendente con diritti limitati. Più nuovo rispetto alle forme della società classica era stato l'affermarsi nel tardo impero di un vincolo alla terra di una persona per altri versi libera, il colono. Se l'antica schiavitù era compatibile con le istituzioni delle polis, anzi ne era il fondamento, l'aver ridotto dei liberi in uno stato di dipendenza era del tutto incompatibile con i principi e le forme della società antica e fu all'origine della sua dissoluzione.

La funzione della storia nell'opera di Marx

1. Ci sono due modi di affrontare la questione della funzione della storia nell'opera di Marx. Il primo consiste nell'analisi dei suoi scritti storici veri e propri. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, gli articoli sul 1848 in Europa segnano indubbiamente un importante momento della biografia intellettuale di Marx, ma appartengono ad anni in cui egli non aveva ancora elaborato a sufficienza alcuni punti essenziali della sua teoria. Un'analisi rivolta soprattutto ad essi rischia inoltre di accreditare l'immagine di un Marx storico, che occorre invece respingere, insieme con quelle di un Marx filosofo o di un Marx economista, perché danno una visione assai parziale di un pensiero che va invece considerato nella sua compatta unità. Il secondo modo consiste nel volgere l'attenzione al rapporto tra storia, filosofia ed economia politica nell'intera opera marxiana e può essere considerato il più proficuo, perché consente di cogliere pienamente non solo la novità e l'originalità dell'uso che Marx fa della storia, ma anche il peso determinante che essa ha nella sua riflessione.

La storia assume una funzione di grande rilievo già nell'*Ideologia tedesca*, come lo strumento essenziale della critica della filosofia (nei *Grundrisse* e nel *Capitale* lo sarà della critica dell'economia politica). Se in queste opere Marx si distinguerà dagli economisti, nell'*Ideologia* Marx ed Engels si distinguono dai giovani hegeliani. Questi hanno mantenuto la loro polemica contro Hegel sul piano escusivamente filosofico; Marx ed Engels la spostano invece su quello storico. È questo il senso del discorso che essi sviluppano nel primo paragrafo del capitolo su Feuerbach, ricostruendo gli stadi della divisione del lavoro e delle corrispondenti forme di proprietà (tribale, della comunità antica e dello stato, feudale). Sulla base di questa

ricostruzione Marx ed Engels affermano che « la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale »¹. È necessario perciò salire dalla terra al cielo, diversamente da quanto fa la filosofia tedesca, che discende dal cielo alla terra. « Con la rappresentazione della realtà, la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d'esistenza »²: « là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia [...] la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini », e questa scienza è la storia.

Marx ed Engels la intendono qui, per sottolineare meglio la differenza dalla filosofia, come « rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini »: la « sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall'« esame dello sviluppo storico degli uomini » non ha, di per sé, nessun valore, ma può « servire soltanto a facilitare l'ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati ». Il rifiuto della « speculazione » è anche rifiuto di ogni teleologismo: la scoperta dell'America non ha avuto lo scopo di favorire lo scoppio della Rivoluzione francese ed è soltanto una distorsione speculativa, « un'astrazione dell'influenza attiva che la storia anteriore esercita sulla successiva »³, fare della seconda lo scopo della prima.

Marx dà inizio così alla sua riflessione sul rapporto passato/presente. Esso viene considerato in una prospettiva rigidamente materialistica: ogni generazione « sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti ». Questo non significa che l'attività degli uomini sia predeterminata dalle condizioni materiali: « le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze »;⁴ ogni generazione, infatti, « da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che

ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata »⁵. La questione dei modi e degli strumenti con cui gli uomini intervengono attivamente sul mondo ricevuto in eredità è però soltanto posta. Viene invece affrontata in maniera più ampia, e sulla linea di ricerca che Marx svilupperà e approfondirà nelle opere della maturità, quella della continuità tra passato e presente, dell'individuazione del *continuum* che rende possibile il progresso e può dare fondamento scientifico ad un discorso che consideri i fatti storici in una totalità temporale e spaziale.

Marx ed Engels fin dall'*Ideologia tedesca* individuano questo *continuum* nella produzione, da intendere non in senso strettamente economicistico, ma come produzione e riproduzione della vita degli uomini. È così possibile servirsi di strumenti oggettivi di misurazione: il livello delle forze produttive indica differenze essenziali tra un'epoca storica e un'altra. Il loro sviluppo costituisce l'elemento motore del progresso, che viene perciò ad assumere un carattere materialistico. Lo sviluppo delle forze produttive determina il passaggio dalla storia locale a quella universale. È, questo, un punto di estrema importanza: senza storia universale, senza l'unificazione del mondo compiuta dalla borghesia, non potrà esserci né rivoluzione né transizione dalla società borghese alla società socialista, dal regno della necessità a quello della libertà.

Anche il grandioso affresco storico disegnato da Marx ed Engels nel *Manifesto* si colloca nell'ambito del passaggio dalla storia locale a quella universale, cioè alla storia della borghesia moderna, del modo come essa, promuovendo un eccezionale sviluppo delle forze produttive ed eliminando tutti gli ostacoli accumulati sul suo cammino dal peso del passato, è riuscita ad unificare il mondo, distruggendo economie, società, culture locali. Il rapporto passato/presente è posto qui in termini assai semplificati: ogni livello della produzione diventa un gradino per il passaggio a un livello più alto, il presente distrugge il passato, la concezione del progresso riceve un'espressione priva di incertezze e sfumature. La storia assume una funzione im-

¹ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma 1977, p. 13.

² *Ivi*, p. 14.

³ *Ivi*, p. 27.

⁴ *Ivi*, p. 30.

⁵ *Ibid.*

portante ma, a ben guardare, più celebrativa che analitica e critica. E si tratta della celebrazione dell'attività di una classe, della forza di una classe, la borghesia moderna, che, spezzando ogni barriera, è riuscita a portare l'umanità ad uno stadio estremamente avanzato, necessario punto di partenza per la classe antagonista della borghesia, quella degli operai moderni. In questo modo, la lotta di classe viene posta al centro dell'interpretazione dei processi storici.

La validità di questa interpretazione è messa subito alla prova dai fatti del 1848. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* è la sola opera in cui Marx affronta la ricostruzione di un determinato avvenimento o momento storico secondo i modi della storiografia tradizionale, anche se con osservazioni originali e con penetranti intuizioni che saranno proficuamente riprese e sviluppate molto più tardi (si pensi alle considerazioni sul bonapartismo, sull'autonomizzazione del potere politico, per la delega che una classe può dare ad un movimento o ad un uomo, pur di conservare il potere economico e sociale). Gli scritti marxiani sul 1848 sono pamphlets d'insuperabile efficacia polemica, ma sul piano storico sono molto meno innovatori di alcuni capitoli dei *Grundrisse* o del *Capitale*. E questo non solo per motivi contingenti, l'urgenza della polemica politica o la difficoltà della documentazione, ma per ragioni più profonde: in primo luogo il fatto che alcune categorie interpretative elaborate nell'*Ideologia* o nel *Manifesto*, al banco di prova del 1848, si rivelano insufficienti, per comprendere e spiegare la complessità dei processi storici.

Certo, proprio nella prima pagina del *18 brumaio* Marx, riprendendo e sviluppando un'affermazione dell'*Ideologia tedesca* che si è già ricordata sopra, scrive: « gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione »⁶. Si tratta del riconoscimento del peso del passato, dei condizionamenti che esso può esercitare sul presente. Ma gli uomini possono, dopo avere evocato « con angos-

sia » gli spiriti del passato, « prenderli al loro servizio »: i « mostri antidiluviani », i « fantasmi » scompaiono dopo la vittoria della rivoluzione, i morti devono seppellire i loro morti⁷. Qui il passato è vivo soprattutto nelle forme assunte dall'ideologia. Sul piano economico — e Marx ne prende atto più avanti — esso è costituito dalla sopravvivenza del modo di produzione dei contadini piccoli proprietari. L'analisi delle une e dell'altro serve alla comprensione dei fatti del 1848 in Francia, ma non a quella dei processi europei e mondiali, che pure sono al centro dell'interesse di Marx.

La contemporaneità e l'estensione dei moti sembrano una conferma della dimensione universale assunta, ormai, dalla storia; il ruolo della borghesia sembra una prova della validità dell'affermazione che la storia è sempre storia della lotta di classe. Ma l'approfondimento dell'analisi costringe Marx a prendere atto del fatto che la borghesia che si presenta sulla scena politica europea non rassomiglia molto a quella raffigurata nel *Manifesto*: i tempi dei processi storici reali non coincidono con quelli dello sviluppo della moderna società borghese, come Marx ed Engels li hanno delineati nell'*Ideologia* e nel *Manifesto*. Essi hanno previsto la rivoluzione sociale nel luogo delle più acute contraddizioni del mondo capitalistico. Ma la rivoluzione italiana (o ungherese, o polacca) è nazionale; quella francese ha assunto caratteri sociali, ma in Francia lo sviluppo dei rapporti capitalistici non ha ancora raggiunto i livelli più elevati, sicché nemmeno quella francese può essere considerata la « rivoluzione sociale del XIX secolo »; soltanto l'Inghilterra, afferma Marx, potrebbe realmente rivoluzionare il continente. La concezione dell'avvenuta unificazione del mondo e dello scoppio della crisi decisiva nel più alto punto di sviluppo viene così ribadita; per farlo, però, Marx deve passare dal piano dell'analisi dei processi storici a quello della previsione.

L'elemento di maggiore difficoltà è dato, dunque, dalla mancata saldatura fra storia locale e storia universale. L'insufficienza ermeneutica del canone della lotta di classe può, infatti, esserne considerata una conseguenza, dato che essa può avere

⁶ K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1974, p. 44.

⁷ *Ivi*, p. 50.

effetti decisivi soltanto in un mondo unificato e nel più alto punto di sviluppo. In realtà, già nell'*Ideologia* e nel *Manifesto* Marx ed Engels hanno posto il problema del peso della storia locale, intesa come storia nazionale, risolvendolo con l'affermazione che, «mentre la borghesia di ciascuna nazione conserva ancora interessi nazionali particolari, la grande industria creò una classe che ha il medesimo interesse in tutte le nazioni e per le quali la nazionalità è già annullata»⁸. Ma questa affermazione viene invalidata dai fatti del 1848 e la questione del rapporto tra sistema nazionale e sistema generale rimane senza soluzione e diventa, di conseguenza, impossibile la comprensione scientifica dei processi storici generali, indispensabile per poter comprendere, in tutta la sua specificità e complessità, la moderna società borghese. Perché questo avvenga, sarà necessaria una vera rivoluzione della concezione della storia, che dovrà avere per oggetto non più i fatti — i moti italiani del 1848, l'impero di Napoleone III —, ma gli elementi costitutivi della società: il lavoro, il denaro, il capitale.

2. Questa rivoluzione ha inizio con *Per la critica dell'economia politica*. Nella prefazione Marx affronta nuovamente la questione del rapporto tra passato e presente e sembra darne una soluzione tradizionale, affermando la successione delle epoche storiche: «a grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marciano il progresso della formazione economica della società»⁹. L'elemento unificante, il *continuum*, che nell'*Ideologia* è stato individuato nella produzione della vita materiale è ora visto, in maniera più specifica, nel progresso della formazione economico-sociale. La ripresa di uno dei temi fondamentali dell'*Ideologia* avviene, però, con una importante novità. Lo stesso Marx offre, infatti, nei *Grundrisse* una chiave di lettura del passo riportato sopra che lo sottrae ad ogni rischio di unilinearismo e ad ogni appiattimento in una dimensione puramente cronologica, affermando che le categorie eco-

nomiche non si dispongono cronologicamente, ma nella relazione che hanno l'una con l'altra nella società borghese¹⁰. Nell'*Ideologia* Marx ed Engels, scorrendo dell'ordinamento del materiale storico, hanno parlato di una «successione dei suoi singoli strati».

Nei *Grundrisse* gli strati non sono più collocati in una successione temporale, ma sono organizzati e gerarchizzati nella formazione economica e sociale contemporanea. In questo modo il presente acquista maggior peso rispetto al passato. A questo riguardo Marx compie un altro passo avanti estremamente importante con l'affermazione che «l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia»¹¹. Si ha così la completa trasformazione del rapporto passato/presente in quello presente/passato.

Non si insisterà mai abbastanza sulla centralità di questa affermazione di Marx. Con essa, infatti, viene a cadere ogni rischio d'interpretazione teleologica dei processi storici e si delineano con estrema chiarezza le differenze tra il pensiero di Marx e quello di Darwin. Per Darwin l'uomo deriva dalla scimmia; per Marx la conoscenza dell'uomo consente di approfondire quella della scimmia. Per Darwin nella scimmia è contenuto il futuro sviluppo dell'uomo; per Marx occorre partire dall'uomo e risalire alla scimmia. Al centro della sua attenzione non è più il rapporto passato/presente, il passato che diventa presente, ma quello presente/passato, il presente come chiave per la comprensione del passato. L'anatomia dell'uomo è una chiave per quella della scimmia, ma non deriva meccanicamente da essa; la società capitalistica consente di comprendere quelle precedenti, ma non ne deriva meccanicamente. Viene così spezzato ogni rapporto di necessità. La realtà analizzabile con metodi scientifici è quella contemporanea e la storia diventa scienza della società contemporanea, che può essere studiata col metodo dell'osservazione diretta. Questo non significa che la storia del passato venga a perdere

⁸ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 51.

⁹ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1979, p. 6.

¹⁰ *Id.*, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857-1858*, Firenze 1970, vol. I, p. 35.

¹¹ *Ivi*, p. 33.

importanza: con essa, infatti, è possibile ricostruire la genesi dei processi che si vanno svolgendo nella società capitalistica, è possibile individuare, oltre al punto di arrivo, anche quello di partenza, e tracciare quindi le possibili linee di tendenza, premessa indispensabile per la costruzione di progetti per il futuro che siano scientificamente fondati.

In questa prospettiva viene affrontato il tema dell'autonomizzazione dell'individuo dalle condizioni naturali. Anche qui il punto di partenza è dato dall'analisi della società contemporanea, dal fatto che in essa esiste l'individuo. Nei *Grundrisse*, in polemica con l'economia politica, Marx afferma che l'individuo del XVIII secolo è un risultato della storia¹², di un processo di « separazione di elementi tradizionalmente uniti »¹³, che si è andato svolgendo nel corso di molti secoli e che può essere ricostruito partendo dal presente. Marx ne ricorda le tappe più importanti nelle pagine sulle « forme precedenti la produzione capitalistica ». Le diverse epoche storiche non sono considerate in sé, ma in relazione all'autonomizzarsi dell'individuo. Marx non si preoccupa di caratterizzarle: dà maggior spazio a quella antica, in cui il processo ha avuto la sua genesi e in cui il rapporto uomo/natura può essere colto nel suo stadio iniziale, così come si esprime nelle forme di proprietà (della comunità naturale, dello stato — città-stato o monarchia asiatica —, della tribù germanica); dà minor rilievo ad altre, come quella medievale, in cui quel rapporto non ha subito trasformazioni sostanziali (in essa, infatti, secondo Marx, ha continuato a prevalere la piccola produzione contadina). Del Medioevo Marx coglie però un altro importante elemento del processo di autonomizzazione dell'individuo: l'evoluzione dei rapporti di dipendenza. Anche in queste pagine non c'è nessun teleologismo. L'esistenza dell'individuo è un dato di fatto; la sua separazione dalla comunità è il risultato di un processo storico di cui si può dire che si è svolto in un certo modo ma non che in quel modo avrebbe dovuto necessariamente svolgersi.

¹² *Ivi*, p. 4.

¹³ *Ivi*, vol. II, p. 133.

Nelle *Forme* dunque l'analisi storica non ha più come oggetto determinati avvenimenti, come nel 18 brumaio o nelle *Lotte di classe* e nemmeno una determinata classe, come nel *Manifesto*, ma il processo generale che ha portato alla formazione del produttore isolato. In questo modo essa perviene ad una scomposizione della struttura della società negli elementi che la compongono e può studiarli in se stessi e nei loro rapporti. Nei *Grundrisse* Marx riprende anche la celebrazione che, insieme con Engels, ha fatto del progresso nel *Manifesto*, ma lo attribuisce all'azione non della borghesia moderna, ma del capitale. Nel *Manifesto* Marx ed Engels hanno scritto della « funzione rivoluzionaria » della borghesia, del « continuo rivoluzionamento », che essa ha sostituito all'« immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione »¹⁴, della fine dell'« antica autosufficienza » e dell'« antico isolamento locali e nazionali »¹⁵. Nei *Grundrisse* Marx discorre dell'« azione civilizzatrice » del capitale, del modo come esso ha spinto « a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della nazione, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta, entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere »¹⁶. Si tratta di un mutamento non formale, ma sostanziale: nelle prime pagine dell'opera egli ha affermato che le classi sono una parola vuota se non si considerano gli elementi su cui si fondano, come lavoro salariato e capitale. La sostituzione del capitale alla borghesia moderna, come agente e motore dei processi storici, segna perciò una svolta nella concezione marxiana della storia.

A loro volta, lavoro salariato e capitale presuppongono elementi più semplici, come scambio, divisione del lavoro, prezzi. Marx fa questa affermazione nelle pagine dei *Grundrisse* in cui tratta specificamente del « metodo dell'economia politica »¹⁷. Egli muove agli economisti l'appunto di partire da un

¹⁴ K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Torino 1962, p. 104.

¹⁵ *Ivi*, p. 105.

¹⁶ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. II, pp. 11-12.

¹⁷ *Ivi*, vol. I, p. 26.

« reale e concreto », che è, in realtà, « sintesi di molte determinazioni » e, quindi, « unità del molteplice »¹⁸. L'analisi scientifica deve risalire, invece, « dal semplice — come lavoro, bisogno, valore di scambio — [...] fino allo Stato, allo scambio fra le nazioni e al mercato mondiale »¹⁹. Ma se ci si ferma a questa affermazione si ha un'immagine ancora incompleta della posizione di Marx. La diversità del suo metodo da quello degli economisti non è soltanto nel fatto che egli vuole partire da elementi semplici. Anzi, non è questo il dato più importante. La diversità fondamentale — e la profonda novità dell'analisi di Marx — sta nella forte sottolineatura del fatto che gli elementi su cui si fondano le costruzioni teoriche dell'economia politica sono il risultato di lunghi e complessi processi storici. La storia diventa così il più efficace strumento della critica marxiana dell'economia politica.

Alcuni elementi semplici, in realtà, si trovano già alle origini della storia dell'uomo, ne segnano essi stessi il momento iniziale. La prima azione storica, infatti, è la creazione dei mezzi con cui soddisfare i bisogni (e che sono dati, in primissimo luogo, dal lavoro) e, nello stesso tempo, la creazione di nuovi bisogni²⁰. Ma gli uni e l'altro vengono poi a modificarsi nel corso della storia, sicché quando se ne affronta l'analisi in relazione ad una determinata società — ed è ciò che fanno gli economisti quando trattano della società capitalistica — ci si trova di fronte a particolari bisogni e forme di lavoro, che non sono più quelli del momento in cui ha avuto inizio la storia dell'uomo, ma sono il frutto di uno svolgimento storico. « Il lavoro » scrive Marx « sembra una categoria del tutto semplice ». « E tuttavia », aggiunge, « considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, 'lavoro' è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione »²¹. Nella società capitalistica sviluppata

esso assume aspetti particolari: « gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e [...] il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente »²²; proprio l'esempio del lavoro porta ad una conclusione di carattere generale: « anche le categorie più astratte, sebbene siano valide — proprio a causa della loro natura astratta — per tutte le epoche, sono tuttavia, in ciò che vi è di determinato in questa astrazione, il prodotto di condizioni storiche e posseggono la loro piena validità solo per ed entro queste condizioni »²³. Anche trattando dei bisogni Marx perviene ad analoghe conclusioni: « il volume dei cosiddetti bisogni necessari, come pure il modo di soddisfarli, è anch'esso un prodotto della storia e dipende quindi in gran parte dal grado di incivilimento di un paese [...] »²⁴. La semplicità di alcune categorie fondamentali è soltanto apparente e la loro analisi rinvia a quella delle condizioni storiche che le hanno prodotte.

A questo punto potrebbe sembrare inutile continuare nell'esemplificazione, fermandosi anche sulla divisione del lavoro e sul valore di scambio, perché entrambi appaiono, per definizione stessa, il risultato di un processo storico. Ma anche per essi Marx si trova di fronte a posizioni degli economisti che vuole criticare. Già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, egli ha ricordato che per Smith « la divisione del lavoro è fondata sulla tendenza al commercio e allo scambio che è una tendenza specifica dell'uomo »²⁵. Marx, invece, distingue la divisione del lavoro che sorge all'origine, nella famiglia e nella tribù, sulla base fisiologica delle differenze di sesso e di età, dalla divisione sociale del lavoro che nasce più tardi, come prodotto storico, « attraverso lo scambio di sfere di produzione originariamente differenti, ma indipendenti l'una dall'altra »²⁶. Anche l'affermazione di Smith che i rapporti di scambio derivano da una propensione allo scambio innata nella natura

¹⁸ *Ivi*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 18 e 19.

²¹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 30.

²² *Ivi*, p. 32.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Id.*, *Il Capitale*, I. 1, Roma 1956, p. 188.

²⁵ *Id.*, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1980, p. 147.

²⁶ *Id.*, *Il Capitale*, I. 2, Roma 1956, p. 51.

umana viene criticata da Marx col ricorso all'analisi storica, che consente di ricostruire il processo di formazione degli elementi costitutivi della società contemporanea: lo scambio, nella sua forma più sviluppata, è divenuto possibile solo dopo che il produttore di merci si è venuto ad isolare. Anche il valore di scambio, inoltre, ha una sua storia, dalla sua manifestazione più elementare in cui non ha ancora forma libera, ma è vincolato al valore d'uso, sicché « soltanto per l'eccedenza sulla misura in cui i valori d'uso sono richiesti per il consumo [...] diventano mezzi di scambio, merce »²⁷, a quella più complessa, in cui si viene ad esprimere « la mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente indifferenti »²⁸, ed in cui « per ogni individuo, la propria attività o il proprio prodotto diventano un'attività o un prodotto fine a se stessi ». A questo livello « la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra cose »²⁹ ed il denaro diventa la vera comunità, subentrando a quella antica, tenuta insieme da vincoli naturali. Il discorso può così saldarsi a quello delle *Forme*, di cui viene a essere lo sviluppo e la conclusione. I rapporti naturali esistenti nella comunità si sono trasformati, fino ad assumere l'apparenza di rapporti tra cose.

3. L'importanza della funzione della storia è affermata fin dalla prima pagina del *Capitale*. Dopo avere osservato che la

²⁷ *Id.*, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 32.

²⁸ *Id.*, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 97.

²⁹ *Ivi*, p. 98. Anche il denaro è una categoria semplice e tuttavia, benché svolga una funzione importante molto presto e in tutti i sensi, « come elemento dominante [...] appartiene nell'antichità solo a nazioni caratterizzate in modo unilaterale, a nazioni commerciali. E perfino presso i popoli più evoluti dell'antichità, presso i greci e i romani, il suo completo sviluppo — che nella moderna società borghese costituisce una premessa — si manifesta solo nel periodo della dissoluzione. Questa categoria del tutto semplice non compare, dunque, storicamente nella sua piena intensità se non nelle condizioni più sviluppate della società » (*ivi*, p. 30). La conclusione, anch'essa di carattere generale, è che « benché la categoria più semplice possa essere esistita storicamente prima di quella più concreta, essa può appartenere nel suo pieno sviluppo intensivo ed estensivo solo ad una forma sociale complessa, mentre la categoria più concreta era già pienamente sviluppata in una forma sociale molto evoluta » (*ibid.*).

merce è anzitutto una cosa che soddisfa bisogni umani di qualunque specie e che ogni cosa utile è un insieme di qualità e può quindi riuscire utile da diversi lati, Marx scrive che « è opera della storia scoprire questi diversi lati »³⁰. È ribadita quindi una concezione della storia che è assai diversa da quella tradizionale e che la rende, anche nel *Capitale*, il più efficace strumento di critica dell'economia politica. Questa considera come forme naturali le forme che danno il carattere di merce ai prodotti del lavoro. Per Marx, invece, « le categorie economiche [...] portano le tracce della loro storia » ed anche « nell'esistenza del prodotto come merce sono racchiuse determinate condizioni storiche »³¹. Marx afferma che « tutti, o anche soltanto la maggior parte dei prodotti, assumono la forma di *merce* »³² solo nel modo di produzione capitalistico, ma considera poi la produzione e la circolazione delle merci anche separatamente da esso, per il periodo in cui la grande massa dei prodotti serviva al fabbisogno del produttore. In realtà, la comprensione del passato non ha valore archeologico, ma è necessaria per l'analisi del presente. Per far dileguare la nebbia che avvolge i prodotti di lavoro sulla base della produzione di merci, si può utilmente confrontare questa con altre forme di produzione. Dopo aver respinto le « robinsonate » dell'economia politica, Marx passa perciò dall'isola di Robinson al Medioevo europeo. In esso i rapporti sociali erano caratterizzati dalla dipendenza personale ed i lavori e prodotti (la *corvée* ed il tributo) non prendevano una figura fantastica, diversa dalla realtà: si manifestavano come rapporti personali, senza travestirsi da rapporti tra cose³³. Marx riprende qui il discorso dei *Grundrisse*, ma con una maggiore accentuazione polemica, con un più deciso riferimento critico alle posizioni dell'economia politica: la comparazione storica ha la funzione di porre in maggior rilievo la specificità dei caratteri dell'epoca contemporanea. Marx se ne serve in questo senso anche quando, discorrendo della trasformazione della merce in de-

³⁰ *Id.*, *Il Capitale*, I, 1, cit., p. 47.

³¹ *Ivi*, p. 186.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 91.

naro, ricorda che la società antica considerava il denaro come elemento dissolutore del suo ordinamento politico, mentre quella moderna vi vede « la splendente incarnazione del suo principio di vita più proprio »³⁴.

Anche in questo caso l'analisi storica consente di cogliere, al di là delle forme naturali, apparentemente naturali, quelle che sono proprie di una determinata società o epoca, non di altre. Dopo la merce e il denaro, il capitale. Anche per esso Marx studia la prima forma storica sotto la quale si presenta: « dal punto di vista storico » scrive Marx nel quarto capitolo del primo libro « il capitale si contrappone dappertutto alla proprietà fondiaria nella forma di denaro, come patrimonio in denaro, capitale mercantile, e capitale usuraio »³⁵. Al capitale commerciale ed usuraio Marx dedica due capitoli, ma in altre parti dell'opera: egli si occupa di quello usuraio nel trentaseiesimo capitolo del terzo libro, di quello commerciale nel ventesimo. Tra i due capitoli c'è un nesso assai stretto, reso ancora più evidente dal ricorrere di una frase analoga: « l'usura sembra vivere nei pori della produzione, come gli dei di Epicuro vivevano negli *intermundia* »³⁶ e « i popoli commerciali dell'antichità vivevano negli *intermundia*, o piuttosto come gli ebrei nei pori della società polacca »³⁷. Marx però non tratta del capitale usuraio e di quello commerciale in maniera unitaria, ma in due sezioni distinte del *Capitale* e non ne tratta nemmeno subito dopo aver posto la questione. Anche qui appare evidente che la storia non è ricostruzione cronologica ma analisi e che il tempo storico di Marx è anche un tempo logico.

Del resto il capitale usuraio non appartiene ad una sola epoca storica. Esso assume due forme: « *primo*, l'usura mediante prestito di denaro a dissipatori altolocati, principalmente ai proprietari terrieri; *secondo*, l'usura mediante prestito di denaro ai piccoli produttori, che si trovano in possesso delle loro condizioni di lavoro, fra cui l'artigiano, ma soprattutto il

contadino [...] »³⁸. Il capitale usuraio esiste dunque in tutte le epoche storiche in cui esistono grandi proprietari e piccoli produttori (prima della produzione schiavistica, ma anche dopo, nella società medievale e, in genere, feudale). L'analisi dei caratteri dell'usura nelle società precapitalistiche è molto acuta ed ha anche una sua validità in sé³⁹, ma a Marx l'usura interessa soprattutto per la forma che ha assunto nella società moderna e, ancor più, per la sua trasformazione nell'interesse moderno: « nel moderno sistema creditizio », scrive, « il capitale produttivo d'interesse viene adattato nell'insieme alle condizioni della produzione capitalistica ».⁴⁰ Anche qui, l'analisi comparata serve a mostrare che sono importanti non la natura e il carattere del capitale in sé, ma le condizioni storiche in cui esso opera.

Anche il capitolo sul capitale commerciale, la « forma libera storicamente più antica di esistenza del capitale »⁴¹, ha soprattutto la funzione di estendere ed approfondire l'analisi della forma moderna del capitale. Ma con qualche differenza rispetto a quello sul capitale usuraio. Il discorso di Marx si svolge, infatti, attraverso una serie di precisi riferimenti storici. Nella prima fase di sviluppo del capitale commerciale, quando esso è ancora allo stadio puro, intermediario separato dagli estremi, dalle sfere della produzione, dominano i veneziani, i genovesi, gli olandesi; nella seconda, quando esso viene subordinato a quello industriale, dominano gli inglesi. Il capitalismo acquista una precisa determinazione spaziale e temporale: la sua storia è quella dell'Inghilterra nell'età moderna. Nei rapporti che essa ha con la Cina e l'India viene esemplificata anche « la resistenza che oppongono alla azione disgregatrice del commercio la solidità interna e la coesione di alcuni modi di produzione nazionali e precapitalistici »⁴². L'importanza dell'analisi storica appare fondamentale anche nella pagina in cui Marx studia il passaggio dal feudalesimo al capitalismo, che può avvenire in modo da rivoluzionare l'antico modo di pro-

³⁴ *Ivi*, p. 147.

³⁵ *Ivi*, p. 162.

³⁶ *Ivi*, III, 2, Roma 1955, p. 308.

³⁷ *Ivi*, III, 1, Roma 1954, p. 396.

³⁸ *Ivi*, III, 2, cit., p. 303.

³⁹ *Ivi*, p. 308.

⁴⁰ *Ivi*, p. 309.

⁴¹ *Ivi*, III, 1, cit., p. 390.

⁴² *Ivi*, p. 399.

duzione oppure da ostacolare l'affermarsi di quello capitalistico vero e proprio⁴³. Le forme della transizione influenzano anche i processi successivi, e l'analisi storica, assai meglio del metodo dell'economia politica, può porre in rilievo il nesso tra il momento genetico e quello del pieno sviluppo di una determinata formazione economico-sociale (sviluppo che, a sua volta, contiene in sé anche elementi genetici di quella che le succederà).

I riferimenti alla storia diventano espliciti e continui nel capitolo sull'accumulazione originaria, in cui Marx riprende e sviluppa molti motivi precedenti. Per l'economia politica, osserva ironicamente Marx, l'accumulazione originaria ha la stessa funzione del peccato originale nella teologia: «C'era una volta, in un'età da lungo tempo trascorsa, da una parte una élite diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra c'erano degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più [...]. Così è avvenuto che i primi *hanno accumulato ricchezza* e che gli altri non hanno avuto all'ultimo altro da vendere che la propria pelle»⁴⁴. Per demolire questa concezione ancora una volta Marx si richiama alla storia. Già nel quarto capitolo ha affermato che la «la natura non produce da una parte possessori di denaro o di merci e dall'altra puri e semplici possessori della forza lavorativa»⁴⁵, sicché il rapporto tra gli uni e gli altri non risulta dalla storia naturale e non è nemmeno un rapporto sociale comune a tutti i periodi della storia, ma è «evidentemente il risultato d'uno svolgimento storico precedente, il prodotto di molti rivolgimenti economici, del tramonto di tutta una serie di formazioni più antiche della produzione sociale». Per gli economisti il capitale si crea i suoi presupposti; per Marx essi sono stati già creati dai processi storici. Marx ha studiato nelle *Forme* quello che ha dato origine al produttore isolato; nelle pagine sull'accumulazione originaria studia «il processo storico di separazione dei produttori dai mezzi di produzione»⁴⁶. Si potrebbe dire che lo

⁴³ *Ivi*, pp. 400-401.

⁴⁴ *Ivi*, I, 3, Roma 1952, p. 171.

⁴⁵ *Ivi*, I, 1, cit., p. 186.

⁴⁶ *Ivi*, I, 3, cit., pp. 172-173.

studio dell'accumulazione originaria ha inizio dove finiscono le *Forme*. Tra queste due parti dell'opera di Marx c'è un rapporto assai stretto: esse possono essere considerate come due capitoli di una stessa analisi storica, che nel secondo però non riguarda più la formazione degli elementi semplici costitutivi della società, ma l'intervento dell'uomo. Nella storia dell'accumulazione originaria, infatti «fanno epoca [...] soprattutto i momenti nei quali grandi masse di uomini vengono staccate improvvisamente e con la forza dai loro mezzi di sussistenza e gettate sul mercato del lavoro come proletariato eslege»⁴⁷. Questo processo di espropriazione assume la sua forma classica nell'Inghilterra.

Col richiamo all'Inghilterra siamo di nuovo ad una storia individualizzante, come nel *18 brumaio* e nelle *Lotte di classe*, e diversamente che nei *Grundrisse*. Ma con un'impostazione profondamente diversa da quella che avevano le opere degli anni Cinquanta. Marx studia infatti un processo storicamente determinato, ma gli attribuisce una forma classica e lo considera perciò esemplare; esso, inoltre, come quelli analizzati nelle *Forme*, è di lungo periodo e non riguarda avvenimenti o strutture politiche e sociali, ma la trasformazione dei rapporti di produzione, il passaggio dal modo di produzione in cui «il lavoratore è libero proprietario privato delle proprie condizioni di lavoro, ch'egli stesso maneggia»⁴⁸ a quello capitalistico in cui, «attraverso l'espropriazione dei produttori immediati», il lavoratore è divenuto proletario e le condizioni di lavoro si sono convertite in capitale.

L'accento posto sulla violenza del processo di separazione dei produttori dai mezzi di produzione introduce anch'esso elementi di novità. Nel *Manifesto* Marx ha celebrato l'ascesa della borghesia, nei *Grundrisse* quella del capitale. In entrambe le opere egli ha considerato soprattutto la produzione, lo sviluppo delle forze produttive. Ora Marx scrive che «la violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova» e che «è essa stessa una potenza economica»⁴⁹. Anche

⁴⁷ *Ivi*, p. 174.

⁴⁸ *Ivi*, p. 221.

⁴⁹ *Ivi*, p. 210.

se egli sembra metterne in rilievo soprattutto i costi sociali è a quest'ultima affermazione che dobbiamo volgere l'attenzione. Scrivere che la violenza può essere una potenza economica significa allargare in misura assai rilevante le frontiere dell'economia. Marx afferma che, quando un modo di produzione sale al grado in cui « genera i mezzi materiali della propria distruzione »⁵⁰, « a partire da questo momento, in seno alla società si muovono forze e passioni che si sentono incatenate da quel modo di produzione », dove le passioni possono intendersi come l'azione politica che si sviluppa nel momento della rivoluzione. Ma anche nel processo di lungo periodo dell'accumulazione originaria, l'attività politica, nella forma organizzata dello stato, viene ad avere un peso e un'importanza assai notevoli. Nel *Capitale*, dunque, Marx non solo recupera per intero la sfera politica di cui si è occupato nel 18 brumaio e nelle *Lotte di classe*, ma la dilata dal momento della rivoluzione ai processi di lungo periodo.

Altro importante aspetto del capitolo sull'accumulazione originaria è dato dalla fusione della storia locale con quella universale. I momenti dell'accumulazione originaria si ripartiscono in un primo tempo tra Spagna, Portogallo, Olanda e Francia. Alla fine del XVII secolo essi vengono combinati in Inghilterra in sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e sistema protezionistico moderno. L'Inghilterra è dunque il luogo dove producono i loro effetti processi che si svolgono nel mondo intero e nel corso di intere epoche storiche: « le bassezze del sistema di rapina veneziano sono ancora uno dei fondamenti arcani della ricchezza di capitali dell'Olanda, alla quale Venezia in decadenza prestò forti somme di denaro. Altrettanto avviene tra l'Olanda e l'Inghilterra »⁵¹. Anche la schiavitù, nella forma moderna che ha assunto negli Stati Uniti, partecipa all'edificazione del modo di produzione capitalistico, in un complesso intreccio di rapporti⁵².

⁵⁰ *Ivi*, p. 222.

⁵¹ *Ivi*, p. 215.

⁵² *Ivi*, pp. 219-220.

In questo capitolo Marx tratta anche della genesi del fittavolo capitalista e ne discorre come di un processo esclusivamente inglese. Ma quando riprende l'argomento, in maniera assai più ampia, in quello sulla genesi della rendita fondiaria capitalistica, discorrendo della forma monetaria della rendita la inserisce nell'ambito della storia mondiale: « questa forma può diventare la regola generale », scrive, « soltanto nei paesi che dominano il mercato mondiale durante il passaggio dal modo di produzione feudale a quello capitalistico »⁵³. Nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels, discorrendo del mercato mondiale, hanno affermato che « il proletariato può [...] esistere soltanto sul piano della storia universale, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza 'storica universale' »⁵⁴. Il fatto che il capitalismo inglese sia il risultato di processi mondiali sembra costituire nel *Capitale* un'efficace soluzione alla questione del rapporto tra storia locale e storia universale e, quindi, dell'esistenza di un proletariato mondiale e della sua azione per il comunismo. Si tratta, invece, di un nodo che Marx non è riuscito a sciogliere e che resta tuttora irrisolto, non solo nella teoria, ma anche nel processo storico reale.

4. Nei paragrafi precedenti mi sono fermato sulla funzione della storia nell'attività scientifica di Marx. Ma né questa attività, né quella degli studiosi marxisti possono essere identificate con il marxismo. Per esso comprendere significa anche trasformare: si deve comprendere per poter trasformare. Come scrivono Marx ed Engels nell'*Ideologia*: « per il materialista pratico, cioè per il comunista, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di metter mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo »⁵⁵; di conseguenza, « non la critica, ma la rivoluzione è la forza matrice della storia »⁵⁶. Si pone perciò la

⁵³ *Ivi*, III, 3, Roma 1956, p. 208.

⁵⁴ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 25-26.

⁵⁵ *Ivi*, p. 15.

⁵⁶ *Ivi*, p. 30.

questione del rapporto tra conoscenza storica e rivoluzione. Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx respinge l'uso che della storia ha fatto il socialismo utopistico « estraendo singoli momenti del movimento storico »⁵⁷, per « cercare per sé una prova storica » riuscendo, in realtà, soltanto a mostrare che « se mai esso sia qualche volta esistito, proprio il fatto di essere esistito nel passato è in contraddizione con la pretesa di valere come essenza »⁵⁸. Marx però non mostra ancora che è possibile farne un uso diverso. Nell'*Ideologia* Marx ed Engels riprendono la polemica contro i « veri socialisti », il cui obiettivo della « mancanza generale della proprietà » si risolverebbe in una « pitoccheria generale »⁵⁹. Ma resta indeterminata l'affermazione che il comunismo è « il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente »⁶⁰ e resta priva di fondamento scientifico la raffigurazione di una società comunista in cui ognuno possa essere, insieme, cacciatore, pescatore, pastore e intellettuale⁶¹, e che è, in realtà, l'immagine speculare della società in cui esiste la divisione del lavoro.

Nei *Grundrisse*, invece, la necessità del comunismo è fatta derivare dall'analisi storica. Discorrendo dei rapporti di dipendenza Marx ne individua tre stadi: un primo stadio, in cui essi si presentano come rapporti personali; un secondo, in cui si configurano come rapporti materiali; ed un terzo, infine, le cui condizioni sono create dal secondo, che è costituito dalla « libera individualità fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale »⁶². Questi tre stadi possono essere visti come tre momenti di una triade dialettica⁶³, in cui il terzo, quello del socialismo, verrebbe a derivare dal

⁵⁷ K. MARX, *I manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 11.

⁵⁸ *Ivi*, p. 112.

⁵⁹ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 463.

⁶⁰ *Ivi*, p. 25.

⁶¹ *Ivi*, p. 24.

⁶² K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 99.

⁶³ R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del « Capitale » di Marx*, Bari 1975, vol. II, p. 479.

secondo sul fondamento della logica più che della storia. Ma possono anche essere considerati (e questa sembra l'interpretazione più attendibile) come tre fasi successive di uno stesso processo storico: la terza, perciò, sarebbe non deducibile dialetticamente, ma ipotizzabile storicamente, sul fondamento delle altre due. La previsione del socialismo, di conseguenza, costituirebbe soltanto l'individuazione di una linea di tendenza, non la rigida predeterminazione del futuro, in base a leggi esatte.

Questo schema interpretativo può essere applicato anche ad altre pagine marxiane sul socialismo. Si prenda la questione del rapporto tra l'uomo e la natura. Alle origini, l'uomo non è separato dalla natura, intesa come comunità naturale. Nelle forme « in cui domina la proprietà fondiaria il rapporto con la natura è ancora predominante »⁶⁴. Ma in quelle in cui domina il capitale il rapporto si inverte e « prevale l'elemento sociale, prodotto storicamente ». Infine, nel momento del massimo sviluppo del capitalismo, quando la creazione della ricchezza reale non viene più a dipendere dalle condizioni naturali e nemmeno dal tempo e dalla quantità di lavoro, ma dallo « stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione »⁶⁵, si creano le condizioni per « il libero sviluppo delle individualità »⁶⁶ e, quindi, per l'affermazione del comunismo. Anche qui la transizione ad esso viene ipotizzata sul fondamento non dell'utopia, ma dell'analisi dei processi storici in corso, della loro tendenzialità⁶⁷.

⁶⁴ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 35.

⁶⁵ *Ivi*, vol. II, p. 400.

⁶⁶ *Ivi*, p. 402.

⁶⁷ Nel *Capitale*, com'è noto, Marx ridimensiona le possibilità di dominio dell'uomo sulla natura, affermando che, sul fondamento dell'osservazione storica, la lotta contro di essa continua ad essere necessaria « in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione », sicché anche il controllo che potrà esercitare sulla natura « l'uomo socializzato » apparirà pur sempre al « regno della necessità » (III, 3, cit., pp. 231-232). Ma il rapporto tra questo e il « regno della libertà » continuerà ad essere fondato — lo sarà, anzi, ancor più di prima — sulle condizioni storiche realmente esistenti: « lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il

La storia mostra, dunque, per Marx, che il comunismo costituisce una fase del cammino dell'umanità in cui, sul fondamento dei processi che si sono già svolti e si vanno svolgendo, sarà possibile risolvere la questione dei rapporti tra gli uomini e degli uomini con la natura con la completa affermazione della libera attività individuale. Ma come si arriverà alla rivoluzione, all'avvio della transizione? Le risposte che Marx dà a questa domanda possono essere sviluppate in due sensi: da un lato accentuando il carattere tendenziale dei processi storici, dall'altro risolvendoli in leggi. In Marx è possibile trovare indicazioni che spingono a muoversi in entrambi i sensi, quello della tendenzialità e quello della necessità. Per il primo, agli esempi già ricordati possono aggiungersene altri e soprattutto quello della legge sulla caduta del profitto, che è, appunto tendenziale e non naturale. Ma nella prefazione sulla prima edizione del capitale Marx parla, insieme, di leggi e tendenze e, per le prime, discorre di leggi di natura, affermando, di concepire « lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale »⁶⁸.

È possibile quindi una duplice lettura di Marx. La prima consiste nell'assolutizzazione delle leggi, da intendere come leggi naturali. Una volta che l'analisi storica — o, più in generale, la scienza della società — le abbia individuate, è sufficiente operare in base ad esse per arrivare inevitabilmente alla rivoluzione. È un'interpretazione, questa, che si trova sia nel bagaglio teorico della II Internazionale sia in quello di Lenin e che viene esasperata da Stalin (ma Lenin e Stalin, pur continuando ad affermarne la validità, se ne allontaneranno nell'attività pratica). La seconda lettura consiste invece nel porre in rilievo soprattutto la tendenzialità del movimento storico. Una volta che l'analisi abbia individuato le linee di tendenza (che non vanno in nessun modo assimilate a leggi di natura), è possibile costruire una previsione e, sul fondamento di essa, svolgere un'azione politica. Il rapporto presente /fu-

turo, che per il « materialista pratico » è più importante di quello presente/passato, sebbene non possa prescindere, perde così ogni carattere di necessità e la previsione può essere formulata nei termini adoperati da Gramsci:

In realtà si può prevedere « scientificamente » solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si « prevede » nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato « preveduto ». La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva⁶⁹.

La duplicità di lettura deriva soprattutto dal fatto che Marx non ha risolto la questione del rapporto tra storia locale (nazionale) e storia universale. Per essa è fondamentale la prefazione all'edizione tedesca del *Capitale*, in cui Marx deve affrontarla esplicitamente, mostrando al lettore tedesco che *fabula narratur* anche di lui. A sostegno di questa tesi egli discorre, come ho ricordato sopra, delle leggi della società come di leggi di natura. Soltanto se le leggi economiche della società operano con la stessa bronzea necessità di quelle naturali, è possibile affermare che « il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire »⁷⁰. Ma già con questa affermazione che individua, oltre che uno spazio diverso, anche uno scarto temporale tra processi storici supposti eguali, ma che eguali non possono essere, per l'esistenza di un mercato mondiale in cui la modifica di ogni elemento viene a modificare l'intero sistema, si ripropone il problema, tuttora irrisolto, della possibilità di una storia universale che non sia soltanto storia del mercato mon-

vero regno della libertà, [...] può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità ».

⁶⁸ Ivi, I, 1, cit., p. 18.

⁶⁹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, pp. 1403-1404.

⁷⁰ K. MARX, *Il Capitale*, I, 1, cit., p. 16.

diale o degli elementi costitutivi del sistema capitalistico ma storia delle determinate società capitalistiche così come si sono venute costituendo nel corso del processo storico reale, e delle determinate società socialiste (e non della società comunista universale ipotizzata da Marx) che ne sono derivate.

È questo il più importante problema che Marx ha lasciato aperto. Il fatto che esso debba essere posto in termini assai diversi e in una situazione assai diversa da quella in cui Marx operava o che poteva ragionevolmente prevedere per il futuro non significa il fallimento della concezione marxiana della storia. Indubbiamente, il mondo in cui viviamo non corrisponde, per molti essenziali aspetti, all'immagine che Marx ne ha tracciato nelle sue opere: esso non si è unificato, ma è diviso da profondissime fratture; i massimi livelli tecnologici sono stati raggiunti nello sviluppo delle forze della distruzione, non in quello delle forze produttive; la rivoluzione non segna la transizione al regno della libertà, ma ad un regno della necessità ancora più duro. È questa l'anatomia dell'uomo da cui oggi dobbiamo partire. Essa può sembrare inconciliabile con le linee fondamentali dell'analisi storica marxiana che si è delineata sopra. Osservare che al tempo di Marx non si erano ancora posti i problemi che si pongono oggi e rinviare, di conseguenza, alle soluzioni che per essi sono state formulate dal marxismo dopo Marx, da Lenin a quello terzomondista, significa eludere la questione. I problemi che occorre affrontare ai giorni nostri hanno origine anche da processi di lungo periodo, i cui effetti, anche se in maniera non del tutto chiara e distinta, erano avvertibili già a metà del XIX secolo. È più utile, perciò, porre in rilievo quegli aspetti della riflessione marxiana in cui affiora una visione più complessa ed anche più pessimistica dell'espansione e dell'affermazione del capitalismo e, più in generale, di una storia che è fatta, sì, dagli uomini, ma non esattamente come la vorrebbero. La distinzione di un centro e di una periferia, che appare dopo il 1848, la concezione di un mercato mondiale che, se unifica nella forma merce prodotti che provengono da modi di produzione non capitalistici (con il riconoscimento, dunque, di una realtà mondiale contemporanea che è altro dal capitalismo), l'individuazione di questi modi di produzione anche all'interno delle

single società capitalistiche, con il peso delle sopravvivenze e persistenze del passato che essi portano con sé: questi sono soltanto alcuni dei momenti dell'analisi storica marxiana più attenta alle contraddizioni, alle opposizioni, alle fratture⁷¹. Un'analisi che non escludeva sviluppi storici diversi da quelli ipotizzabili sul fondamento della loro tendenzialità e non escludeva nemmeno possibili alternative. La più drammatica — ed è quella a cui dovremmo oggi guardare con la massima attenzione — è stata delineata da Marx ed Engels nella pagine dell'*Ideologia tedesca* in cui hanno ricordato che un alto grado di sviluppo delle forze produttive e quindi « l'esistenza empirica degli uomini sul piano della storia universale » era « un presupposto pratico assolutamente necessario », perché senza di esso « si sarebbe generalizzata soltanto la miseria e quindi col bisogno sarebbe ricominciato anche il conflitto per il necessario e sarebbe ritornata tutta la vecchia merda »⁷². Appare oggi evidente che questo necessario presupposto non si è realizzato e che quanti, teorici marxisti o rivoluzionari, hanno creduto di poterne fare a meno sono riusciti talvolta ad immaginare il regno universale della libertà, ma hanno poi edificato soltanto il regno della necessità, in un ambito nazionale. Per molti anni la modifica di fondamentali posizioni marxiane, o anche il loro capovolgimento, è sembrato un segno della « creatività » del marxismo. È tempo ora di chiedersi se questo genere di « creatività » non debba essere considerato una delle più importanti ragioni della sua crisi.

⁷¹ Per questi aspetti della riflessione di Marx rinvio al mio lavoro su *Il marxismo tra moderno e premoderno*, in « Intersezioni », IV (1984) 1, pp. 59-84.

⁷² K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25.

PETER FURTH

Lavoro e dialettica nella filosofia marxista

Lavoro e dialettica stanno nel titolo perché questi due concetti, tanto singolarmente quanto a maggior ragione in connessione, indicano stati di fatto e teoremi che sono stati sempre al centro delle crisi propagandate o reali del marxismo. Lavoro e dialettica formano una sindrome che diventa il punto di attacco per i tentativi di modernizzazione del marxismo, fino al punto che lavoro e dialettica nella disputa scismatica intorno al marxismo sono diventati concetti stigmatizzati. Così molti sicuramente tradurranno automaticamente lavoro e dialettica con la formula « industrialismo e teoria della legittimazione » per colpire con ciò proprio il marxismo compromesso storicamente. La principale direzione di scontro di una tale critica è pressappoco questa: il marxismo in quanto « umanismo tecnico » disconoscerebbe la dimensione sociale e quella di essere fine a se stesso dell'agire umano e non oltrepasserebbe un rapporto utilitaristico di sfruttamento nei confronti della natura. Praticamente il marxismo sarebbe la prosecuzione del dominio attraverso la produzione, e teoreticamente esso resterebbe nei limiti del positivismo con la sua equiparazione tecnocratica di progresso scientifico e sociale. Oscillante tra passività deterministica e fantasie tecnocratiche di onnipotenza, il marxismo avrebbe deluso (fallito) le speranze in quattro ambiti: nella formazione di una coscienza rivoluzionaria di classe, nello sviluppo di una politica pluralistica del passaggio democratico al socialismo, nella creazione di una organizzazione democratica della produzione e nel controllo ecologico dell'industrializzazione.

Le proposte di modernizzazione e i tentativi di trasformazione per l'eliminazione della crisi marxistica si riferiscono tutti a questi *deficit*. Essi mirano tutti quanti a sganciare il marxismo dal suo vincolo col razionalismo scientistico, per valorizzarlo sul fondamento di una razionalità della comunica-

zione soprattutto come etica e politica. La forma teorica a cui tale modernizzazione si orienta è la critica o una filosofia, vicina alla religione, con *status* sovrano superiore alla scienza.

Ora, è certo che il marxismo necessita di trasformazioni, sviluppi e correzioni anche proprio nei punti menzionati; deve essere così già per il suo stretto legame con lo sviluppo scientifico. È discutibile, però, se possano fare ciò i tentativi di modernizzazione che vogliono liberare il marxismo dallo scientismo e dall'obbiettivismo volendo restituire alla sua prassi la dimensione riflessiva utopico-radical. Essi devono sopportare la domanda se siano solo la conseguenza, la risposta di sviluppi critici o se non appartengano piuttosto essi stessi alle cause della crisi del marxismo. E ancora: laddove è richiesta una modernizzazione e si fa appello invece alla conservazione e alla tradizione, la conseguenza è un certo conservatorismo, meglio forse: tradizionalismo. La mia formulazione del tema può stare per un tale tradizionalismo. Ma tale apparenza non è in definitiva tanto importante per la cosa; poiché presumo che lo studio della struttura centrale del marxismo, di cui qui si tratta e che facilmente può apparire come una difesa « conservatrice », è più adeguato a cogliere le capacità di futuro del marxismo di quanto non lo sia la generica affermazione di un bisogno di modernizzazione. Tale ipotesi in ogni caso guida le discussioni che seguono.

1. Nella disputa intorno al marxismo ci si deve guardare da plausibilità immediate. Non ci si può lasciare incantare dal valore abituale di teoremi e concetti o addirittura dall'autocomprensione e dalle regolazioni linguistiche delle parti in lotta. Crisi reali e propagande di crisi nella lotta e nel lavoro per lo sviluppo ulteriore del marxismo sarebbero indistinguibili. Ciò che un concetto come quello del lavoro intende, sembra certamente ovvio. Nella dialettica la cosa sta forse diversamente. Ma le circostanze a cui il concetto di lavoro si riferisce sembrano essere chiare e di evidenza intuitiva. Così sembra senz'altro tutt'intorno a tutte le parti politiche, e tanto più per i marxisti, anche se essi sono tra loro ancora una volta divisi in fazioni. Ma questo *common sense* per quanto riguarda il concetto di

lavoro è ingannevole. Proprio qui dopo tanti anni è necessario un ulteriore accertamento.

Comprensione e fraintendimento del concetto marxiano di lavoro sono enormemente gravidi di conseguenze. Giacché da ciò dipende la conoscenza, fondamentale per la comprensione dell'intero marxismo, della frattura con la filosofia e la visione-del-mondo borghese che le *Tesi su Feuerbach* proclamavano. Se si considera che Marx con il concetto di prassi orientato all'attività oggettiva annunciava una frattura con la tradizione, come anche con la presa di posizione borghese-rivoluzionaria nella filosofia, allora dovrebbe propriamente essere chiaro fin dal principio che qui con una comprensione del lavoro a partire dalla coscienza quotidiana e dalla cultura tramandata non si ottiene molto. Marx si rivolgeva nelle *Tesi su Feuerbach* nella prospettiva della prassi contro una filosofia che nella tradizione aristotelica separava lavoro e politica nell'opposizione di necessità e libertà e incatenava gli uomini a questa opposizione. Egli si rivolgeva però anche contro la filosofia rivoluzionaria borghese, tanto contro la *Bourgeois-Philosophie* dell'uomo come *maître et possesseur de la nature*, quanto contro la *Citoyen-Philosophie* della pura azione, costituente la *volonté générale*, di un Fichte e di altri.

La frattura con la tradizione era di sicuro immediatamente evidente, meno evidente invece era la frattura con la filosofia della borghesia, giacché essa era in qualche modo essa stessa orientata al lavoro come norma direttiva. Comprendere questa frattura presuppone quindi un mutamento di punto di vista ovvero uno specifico concetto di lavoro e di prassi. Marx rompeva con le equiparazioni complementari di materialità e oggettività da un lato, e idealità e soggettività dall'altro, perché esse restano nel quadro dell'opposizione di soggetto e oggetto e fissano metafisicamente l'uno contro l'altro i lati di questa opposizione. Egli rifiutava le determinazioni che pongono questa opposizione come esplicativa e non essa stessa come bisognosa di spiegazione. Come Hegel, egli voleva con la filosofia risolvere le opposizioni dell'intelletto, ma non voleva come Hegel ricondurle in quanto mere contraddizioni dell'apparenza nell'unità dell'essenza. Le contraddizioni fenomeniche erano per lui piuttosto la realizzazione di contraddizioni più pro-

fonde, che però intese materialisticamente non erano da superare, bensì solo da trasformare.

A tal fine però c'era bisogno di un fondamento della prassi altro da quello che era stato apprestato nella organizzazione della società borghese e dai suoi pensatori. Questo elemento specificamente nuovo che è proprio del concetto marxiano di lavoro è stato sempre misconosciuto anche dai marxisti, in quanto essi hanno assunto il concetto marxiano di lavoro nella continuità borghese di una comprensione utilitario-pragmatica del lavoro. In ciò un ruolo fatale l'ha giocato il paragone marxiano dell'architetto e dell'ape. Questo passo è stato sempre inteso come se Marx con ciò volesse designare l'essenza del lavoro umano, come se egli intendesse con ciò non solo una condizione necessaria del lavoro umano evoluto, bensì anche la sua condizione sufficiente. Questa è una concezione che paragona il lavoro all'agire razionale-finalistico, strumentale. Lukács nella sua *Ontologia dell'essere sociale* ha portato questa concezione al concetto, in quanto egli intende il lavoro come la realizzazione di una « produzione teleologica » che « all'interno dell'essere materiale realizza il nascere di una nuova oggettività »¹. Lukács vuole con ciò abbandonare la vecchia posizione di concepire la natura come « categoria sociale » ed eleva il « lavoro come mediatore del ricambio materiale della società con la natura » a « categoria fondamentale »². Ma la vecchia posizione mi sembra rinascere in forma diversa. Poiché nel lavoro come realizzazione di un *telos* la teleologia soggettiva come, se si vuole, essenza sociale spirituale ha la prerogativa, e la natura appare soltanto come condizione esterna della realizzazione di un'essenza interiore.

¹ G. LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*, Neuwied-Darmstadt 1973, p. 13. Cfr. inoltre P. RUBEN e C. WARNKE, *Arbeit-Telos-Realisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung*, in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », 1979, Heft 1, pp. 20 e ss. Si tratta qui di una critica paradigmatica al concetto lukácsiano di lavoro, che potrebbe essere di guida per la filosofia marxista, in quanto essa utilizza il rigore categoriale della filosofia classica per lo sviluppo della dialettica materialistica, che intanto è stato messo al bando dalla « filosofia partitica ».

² G. LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, Darmstadt-Neuwied 1972, p. 14.

Questa riduzione idealistica del lavoro a produzione di idee, a produzione e realizzazione di piani di costruzione, produce certamente un senso ideologico con cui si fondano proprio proteste intellettuali tanto evidenti quanto insignificanti. Ma con il concetto marxiano di lavoro la cosa sta diversamente. Ricordiamoci di una serie di passi notevoli dell'intera opera di Marx e tentiamo di guadagnare da essi i tratti caratteristici decisivi del concetto marxiano di lavoro, decisivi non solo per una posizione materialistica, bensì soprattutto per la connessione peculiare di dialettica e lavoro in Marx.

Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx descrive il suo punto di partenza, in confronto con l'economia politica borghese classica, come segue: « L'economia politica occulta l'alienazione che è nell'essenza del lavoro per questo, ch'essa non considera l'immediato rapporto tra l'operaio (il lavoro) e la produzione. ... L'immediato rapporto del lavoro ai suoi prodotti è il rapporto dell'operaio agli oggetti di sua produzione. ... Se ci chiediamo dunque quale sia il rapporto essenziale del lavoro, ci chiediamo del rapporto dell'operaio con la produzione »³. Applicata metodicamente, Marx formula questa impostazione nei *Grundrisse*: « Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali, inorganiche del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza la loro appropriazione della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, bensì la separazione di queste condizioni inorganiche della esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che si attua pienamente nel rapporto tra lavoro salariato e capitale »⁴. Ciò che qui viene detta unità di attività e condizioni, Marx la formula un poco più avanti sotto il concetto di proprietà: « Proprietà significa dunque originariamente nient'altro che il rapporto dell'uomo con le condizioni naturali della produzione in quanto gli appartengono, in quanto sono sue, e in quanto sono presupposte con la sua propria esistenza; ... Egli non ha, a rigore, un rap-

³ MARX-ENGELS, *Werke*, Berlin 1957, *Ergänzungsband* 1, p. 513.

⁴ K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, p. 389.

porto con le proprie condizioni di produzione; egli esiste bensì in duplice modo, soggettivamente in quanto uomo stesso, oggettivamente in queste condizioni naturali inorganiche della sua esistenza⁵. E: «Una condizione naturale della produzione per l'individuo vivente è il suo appartenere ad una società di origine naturale»⁶. Se nella formazione del suo concetto di lavoro Marx dava la massima importanza al partire dal lavoro reale, dal lavoro nel processo concreto («immediato rapporto», «unità», «proprietà»), egli però rendeva chiaro anche proprio perciò che con questo non intendeva il lavoro come attività 'pura', senza oggetto né strumento, solo riferita a se stessa. Perciò egli chiariva sempre di nuovo due punti: il lavoro è un'unità di opposti, un'unità in sé differenziata, cioè l'unità in processo di tre elementi semplici: dell'attività conforme a uno scopo, dell'oggetto del lavoro e del mezzo di lavoro, in cui primo di tutti il mezzo di lavoro, in quanto unità materializzata del soggetto e dell'oggetto del lavoro, garantisce l'unità del processo che si può chiamare lavoro. Marx chiama il mezzo di lavoro la «reale guida del lavoro»⁷. E per l'altro punto: in nessun caso il lavoro può essere visto in una qualche vicinanza al mito della creazione, rispetto a questo esso ha la sua essenza proprio nella sua «condizionatezza naturale», esso «non» può «vivere senza oggetti», senza i «mezzi vitali del lavoro»⁸ offerti dalla natura.

Mettiamo in rilievo schematicamente e brevemente i tratti più importanti di queste determinazioni marxiane del lavoro:

1) Importantissimo ed estremamente gravido di conseguenze mi sembra il fatto che Marx prenda come punto di partenza delle sue riflessioni il lavoro concreto, vale a dire il lavoro come accadere reale. Egli forma un concetto concreto di lavoro, negando l'approccio astratto al lavoro. Prende gli elementi, natura, mezzo di lavoro e lavoro, non nel modo della loro separazione e indipendenza; con ciò il lavoro sarebbe pensato semplicemente nello stato della possibilità, e la sua

⁵ *Ibid.*, p. 391.

⁶ *Ibid.*

⁷ MARX-ENGELS, *Werke*, cit., Bd. 23, p. 194.

⁸ *Ibid.*, Bd. 19, p. 15 e *Ergänzungsband* 1, p. 212.

realizzazione sarebbe soltanto l'addizione di grandezze sussistenti per sé. Il suo concetto di lavoro è concreto in quanto esso viene compreso come unità di elementi diversi, come unità di attività soggettiva e condizioni oggettive. Ciò che qui si chiama concreto, ha un duplice significato per la dialettica materialistica. Da un lato, il lavoro come stato di fatto reale è il concreto più abituale e con ciò qualcosa come un dialettico 'fenomeno originario', la elementare unità della contraddizione che media uomo e natura; nella lavorazione del suo oggetto l'operaio aliena le sue capacità di lavoro, di modo che esse oggettivate gli si fanno incontro come qualità sussistenti fuori di lui del suo oggetto. E in quanto l'operaio attraverso il consumo dei valori d'uso prodotti riproduce la capacità produttiva spesa, produce un'unità in sé contraddittoria; il punto dialettico consiste cioè in ciò: il comportamento effettivo dell'operaio col suo oggetto è nell'identica connessione anche espressione della qualità proprio di questo oggetto. Così esso è un e non il suo comportamento (cioè il comportamento dell'oggetto). E d'altro lato, la concretezza del lavoro reale significa un elementare orientamento metodico della dialettica, cioè a non consumare o valutare i prodotti isolati dal lavoro vivente, bensì a pensarli solo in unità con la loro produzione.

2) Se ci si orienta al lavoro concreto nella formazione del concetto, allora la conseguenza immediata è: la proprietà delle condizioni oggettive del lavoro non è qualcosa che sopravvenga esteriormente e di propriamente indifferente nella determinazione del lavoro, bensì appartiene all'essenza del lavoro stesso. Se si tratta del concetto marxiano di lavoro, è del tutto inammissibile escludere la questione della proprietà dalla considerazione del lavoro. Le condizioni soggettive e oggettive del lavoro sono nella loro effettuazione concreta certamente distinguibili, ma non separabili. Questa inseparabilità dei termini categoriali è una caratteristica della dialettica; essa è una condizione necessaria del lavoro nel suo accadere reale, ma non è la «determinatezza-in-sé» del lavoro. Il lavoro reale è solo in quanto processo ripetibile; esso è, solo quando produce insieme la sua ripetibilità. Quindi esso non può essere senza il confronto di spese e proventi, vale a dire senza valutazione. Ma per ciò i momenti del lavoro in quanto grandezze separate,

fissate, devono essere concepiti nell'astrazione della loro particolarità e venire di nuovo riuniti nel confronto. Per ciò c'è bisogno di un altro atteggiamento e di un'altra forma teorica: analitica e astrazione. Se si pensa questo stato di cose non come un momento interno del lavoro, non incluso in esso, bensì come la condizione esterna che lo domina, se quindi si pensa il lavoro nelle condizioni dell'astrazione, con esclusione della sua unità concreta, allora il rapporto di effettuazione del lavoro e di valutazione del lavoro come quello di concrezione e astrazione cade in una opposizione ostile; produttori e consumatori (coloro che giudicano del lavoro altrui) possono alla fine apparire separati come in classi separate a priori. Il punto principale dell'assunzione marxiana della proprietà nella determinazione dell'essenza del lavoro consiste proprio nell'avere con ciò un concetto in cui il concreto prevalga sull'astratto e che come complesso dell'unità di produzione e valutazione deve togliere al darsi separati di lavoro e proprietà l'apparenza di ovvietà concettuale.

Se invece, come nella equiparazione di lavoro e agire strumentale, il lavoro nella sua forma astratta, dunque nella separazione della capacità soggettiva dalle condizioni oggettive di realizzazione, viene ritenuto la forma normale, allora con ciò la questione della proprietà viene dissolta fin da principio e con ciò anche il soggetto del lavoro diventa afferrabile solo in forma ridotta. Pensato nella forma della separazione dell'attività dalle condizioni, il lavoro viene ridotto a una determinata specie di intenzionalità. Con ciò è però indifferente se il lavoro è operante in condizioni oggettive proprie o estranee. E la conseguenza di ciò è in ultimo che, in quanto il lavoro viene ricondotto a intenzionalità finalistico-razionale, il soggetto del lavoro può essere solo più l'individuo.

Ma nel senso del concetto marxiano il lavoro è la manifestazione vitale di un essere-generico (*Gemeinwesen*); non l'individuo, bensì l'essere-generico è il soggetto del lavoro, e le attività dei singoli sono lavoro in quanto esse contribuiscono alla riproduzione del lavoro sociale totale. Se ora « il porsi dell'individuo come l a v o r a t o r e, in questa purezza » è esso stesso solo un « prodotto storico »⁹, allora per Marx il sog-

getto individuale del lavoro non può diventare il fondamento per la determinazione dell'essenza del lavoro, bensì deve piuttosto essere il problema da spiegare. E l'elemento peculiare della spiegazione di Marx, il che senza dialettica rimane non compreso, consiste nella tesi che nella negazione della proprietà comune (*Gemeineigentum*) da parte della proprietà privata l'essere-generico resta operante, cioè come l'autentica base del lavoro — sebbene nella forma rovesciata dell'esaltazione (*Verhimmelung*) ideologica etc..

3) Se Marx fa tutto il possibile per mostrare la proprietà comune nelle condizioni oggettive di lavoro come mutevole ma insopprimibile determinazione dell'essenza del lavoro, allora vi è qui una direzione di urto nascosta che però è altrettanto importante quanto quella esposta apertamente ed esplicitamente. Il concetto di proprietà, che egli forma in connessione col lavoro concreto, si discosta dal concetto borghese di proprietà in quanto esso nega l'esclusione della persona, che appartiene al concetto borghese di proprietà; ma più importante è ciò che in questo è implicito: la negazione dell'esclusione dell'uomo significa nello stesso tempo l'affermazione dell'inclusione della natura. Questo tratto specifico nel concetto marxiano di proprietà comunica con il costante insistere di Marx sulla dipendenza naturale del lavoro. Inflessibilmente egli insiste su ciò: chi parla del lavoro in astrazione dalla natura, non intende il lavoro reale. Disperatamente egli cerca di spiegare proprio anche ai suoi compagni che il non riconoscere la dipendenza naturale del lavoro ha come conseguenza il misconoscimento (o la minimizzazione) dell'antagonismo nel rapporto di classe, che proprio la relazione naturale nel rapporto di produzione condiziona l'estraneazione sociale. Effettivamente si può dire che il concetto di lavoro che Marx formulava nella *Critica del programma di Gotha* adombra la concezione (più tardi esposta da Lukács) della natura come « categoria sociale ».

Il significato teoretico di classe di questo passo è stato quasi sempre percepito convenientemente, non però un'altra cosa o comunque davvero molto meno: il materialismo formulato come dipendenza naturale del lavoro non è solo di importanza confessionale, bensì significa una dialettica del lavoro,

⁹ K. MARX, *Grundrisse*, cit., p. 375.

più precisamente: una dialettica della limitazione del lavoro, ovvero espresso alla moda: un limite della dialettica da parte del lavoro. Contro la comprensione del lavoro come assoluta produttività condizionata solo da se stessa, Marx ricorda l'insopprimibile intrecciarsi di produzione e riproduzione. Del tutto contro il « rapporto pratico » di Hegel, che concerne l'« estenuazione, annientamento » della natura¹⁰, il lavoro quale Marx lo concepisce è diretto alla conservazione della natura esterna in quanto prima condizione oggettiva del lavoro; una verità tanto triviale quanto gravida di conseguenze e rimossa. Chiaramente, la produzione materiale non può essere altro che sempre anche riproduzione della natura esterna, o essa non è in generale possibile. Ma ciò è stato immediatamente evidente sempre solo per la riproduzione della forza-lavoro. Che la riproduzione dell'oggetto del lavoro sia con ciò una condizione ugualmente originaria del lavoro, in nessun modo fino ad oggi, anche per i marxisti, ha avuto sempre la stessa certezza. Pure, Marx formula il concetto di lavoro nella *Critica del programma di Gotha* in modo così chiaramente antidemiurgico come difficilmente altrove. Il rammentare la condizionatezza naturale del lavoro viene espresso in pari tempo come rifiuto al ruolo che il lavoro potrebbe avere nel continuare ad operare nella filosofia della storia del mito della creazione. La natura come condizione del lavoro che deve essere riprodotta dal lavoro stesso non è un sostrato infinitamente plastico, vuoto di senso e semplicemente in attesa degli scopi che lo plasmino. E il lavoro come « astuzia della ragione », nel lasciare che « gli oggetti » secondo fini ad essi estranei epperò « in conformità alla loro propria natura operino l'uno sull'altro e si consumino nell'operare l'uno sull'altro »¹¹, non può in nessun caso, se si tratta di Marx, venire frainteso come l'astuzia dell'Odisseo borghese francofortese. Contro la rappresentazione, appartenente a questa « astuzia della macchina », del valorizzante stare accanto al lavoro come « sistema automatico », in un regno della libertà al di là della necessità, Marx ha posto la compren-

sione del lavoro come « ricambio materiale della società con la natura ». Contro la teleologia soggettiva universalizzata ad « astuzia della ragione », sta con il teorema del ricambio materiale un *telos* oggettivo, ma del tutto insospettabile nel senso di intenzioni della provvidenza o di scopi entelechici; esso non deve significare null'altro se non che la società condivide con altri sistemi dipendenti dal loro ambiente la condizione di conservarsi nel ricambio con l'ambiente naturale almeno nel senso della semplice riproduzione. Ma ciò ha conseguenze di portata estremamente vasta per l'interpretazione ideologica del lavoro. Esso non può più, al servizio dell'astuzia della ragione, valere come passaggio dalla natura nel regno della libertà in quanto regno dello spirito e della socialità pura. Il lavoro significa allora piuttosto la connessione di accrescimento e approfondimento nel rapporto di natura e società. O diversamente: l'astuzia della ragione rende liberi soltanto in quanto essa diventa indistinguibile dall'astuzia della natura, meglio: venga raggiunta da essa. In tal modo la proposizione di Marx sul comunismo, che è in quanto « compiuto naturalismo = umanismo, in quanto compiuto umanismo = naturalismo », non sarebbe intesa come l'utopico annunzio di un nuovo regno soprannaturale dell'uomo, bensì come riconoscimento della insopprimibile reciprocità di produzione e riproduzione nel rapporto uomo-natura¹².

4) Il concetto marxiano di lavoro è minacciato da due opposti fraintendimenti: uno naturalistico da un lato e uno idealistico dall'altro. La caratteristica peculiare che distingue il lavoro come manifestazione vitale umana da quello animale, la produzione di strumenti, la produzione e l'uso di mezzi di lavoro, è nello stesso tempo quella caratteristica che si oppone alla riduzione idealistica del concetto di lavoro. Per l'esatta comprensione del concetto marxiano di lavoro tutto dipende dal mettere in rilievo la speciale posizione e opera del mezzo di lavoro tra l'operaio e il suo oggetto. Nella capacità del mezzo di lavoro di unire insieme l'operaio e il suo oggetto (soggetto e oggetto nella terminologia tradizionale della filoso-

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 245, in *Werke*, Frankfurt a. M., 1969-71, Bd. 9, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, Bd. 8, p. 365.

¹² MARX-ENGELS, *Werke*, cit., *Ergänzungsband* 1, p. 536.

fia) si deve riconoscere che nel lavoro si tratta di un processo in cui la mediazione materiale costituisce la caratteristica decisiva, e che perciò non cade sotto il tradizionale schema soggetto-oggetto della teoria della conoscenza. Il soggetto della tradizionale teoria della conoscenza, è per principio supposto come *privato di mezzi*; in analogia con ciò rappresentarsi un soggetto separato dai suoi mezzi di lavoro come un oggetto attivo, che esegue un lavoro reale, sarebbe assurdo — un'assurdità che avrebbe dovuto portare a una correzione della tradizionale teoria della conoscenza, e che ha portato alla correzione della teoria dialettico-materialistica della conoscenza. Una cosa è dunque chiara: una teoria della conoscenza orientata al concetto marxiano di lavoro non può più venir concepita in modo «teoretico-costitutivo». Il carattere di mediazione del lavoro ne sarebbe completamente tralasciato. La mediazione come capacità di un soggetto senza-mezzi sarebbe solo di nuovo trasferita in questo soggetto e ridotta alla effettuazione dell'unità della coscienza con se stessa, nella vecchia, tanto spesso delusa speranza che l'unità della coscienza con se stessa possa fondare l'unità soggetto/oggetto. Infine si perviene così di nuovo alla conseguenza di prendere l'attività intellettuale per l'essenza del lavoro, proprio quella comprensione del lavoro come realizzazione di un *telos*, in cui anticipazione ideale (posizione di scopo) e determinazione del lavoro vengono equiparate.

Confrontiamo a ciò il lavoro reale. Esso possiede la sua essenza proprio nella differenza tra scopo posto e scopo realizzato. Il lavoro reale realizza sempre più del puro contenuto dello scopo posto, giacché il contenuto dello scopo, l'universale anticipato è un universale astratto che per la sua realizzazione necessita dell'individuale, dal quale proviene una determinazione che si fa valere nella distinzione tra scopo anticipato e scopo realizzato. E questa distinzione è di importanza decisiva per la produzione, considerata non come azione singola, bensì come ripetizione, come processo. Giacché dalla percezione di questa distinzione e dalla realizzazione di questa percezione in un più diretto andamento del lavoro, dipende la riuscita del lavoro come processo costantemente ripetibile. In questa differenza tra scopo e prodotto del lavoro, in particolare nel mezzo di lavoro, si esprime una causalità che è insopprimi-

bilmente estranea allo scopo soggettivo, ma che però decide sul contenuto di realtà dello scopo soggettivo e sulla concretezza dell'universale anticipato. L'esperienza della negazione della soggettività appartiene dunque essenzialmente al lavoro reale, e ha senso designarla come estraneazione. Non è però affatto ovvio intendere questa esperienza di delusione appartenente al lavoro reale, unicamente come negatività da superare. Il senso affermativo dell'estraneazione non può, in relazione al lavoro reale, essere negato. Su ciò un paio di indicazioni: la generalizzazione di rappresentazioni e mete prima meramente individuali, la raggiungibilità di soggetti di azione prima estranei e di influenzabili sfere d'influenza tanto naturali quanto sociali, in generale la connessione storico-culturale che si produce come accumulazione di capacità umane proprio sul fatto che i mezzi di lavoro rispetto ai bisogni e agli scopi sono più ricchi e costanti. Estraneazione affermativa, in quanto universale più ricco che permane rispetto agli individui.

Ma qui gli spiriti si dividono. La critica orientata all'anticipazione, in generale al privilegiamento del momento intellettuale nel lavoro, parte dalla differenza tra intenzione dell'azione e risultato dell'azione. Essa vede la potenza di rapporti e risultati dell'azione estraniati fondata in ciò, che essi non mostrano apertamente il loro essere prodotti. Ed essa spera che rapporti estraniati diventino di nuovo appropriabili qualora essi ancora nella loro figura estraniata vengano resi riconoscibili come prodotti propri o progetti del soggetto. Il procedimento di questa critica consiste nel proiettare-indietro la teleologia del lavoro, trasposta in critica della religione, sulla teoria sociale, come se Dio e il capitale avessero in sé le medesime caratteristiche progettive.

La critica che si orienta all'essenza del lavoro reale, unità di anticipazione soggettiva e riflessione oggettiva, procede diversamente. Essa non si lascia trascinare dal radicalismo della protesta romantica per la delusione dell'abisso tra ideale e realtà. Essa tende piuttosto a una critica riformatrice. La sua negazione non è assoluta, bensì una negazione determinata. Essa parte da ciò, che non l'autoconoscenza etica, bensì la conoscenza naturale fondata nel lavoro renderà possibile un modo di produzione integrato nella connessione riproduttiva della natura.

2. Ho ricordato all'inizio la situazione delle *Tesi su Feuerbach*. La questione davanti alla quale allora Marx si trovava era: come perviene la filosofia non solo alla prassi in generale, bensì a una nuova forma della sua propria prassi? Riuniamo le riflessioni precedenti in una risposta e delucidiamola in seguito in alcuni motivi tipici della discussione marxista. Era ritenuto certo che solo se la filosofia si fosse orientata a una prassi altra, a essa non propria, diversamente da quanto era avvenuto fino ad allora, essa sarebbe pervenuta a trovare una nuova forma di prassi nel suo rapporto con la realtà. Il positivismo proponeva a tal fine la comprensione dei metodi delle scienze esatte e il loro tipo di prassi della tecnica. Il marxismo però non considerava la filosofia semplicemente come sostituto prescientifico della scienza. Esso riconosceva le sue capacità critiche ed emancipatrici e voleva anzi proprio per essa porre la filosofia in un altro rapporto con la prassi. Ciò richiedeva l'orientamento a un'altra concezione del lavoro e ad un'altra classe. D'ora in poi la filosofia doveva ricavare la sua nuova prassi dal suo partire dal lavoro reale, cioè dal lavoro come unità di produzione materiale e valutazione ideale, come unità di condizioni oggettive e attività soggettiva, dunque dal lavoro quale esso è da intendere dal punto di vista dei produttori immediati. Con ciò Marx ed Engels hanno fondato una filosofia che come nessun'altra fa suo oggetto il rapporto dell'uomo con le sue opere. E opera significa qui: i risultati di una prassi che è da determinarsi solo concretamente, dunque soggettivamente/oggettivamente, perché in essa determinazioni sociali e naturali sono da cogliersi solo in connessione. E perciò prototipici sono i prodotti del lavoro che in quanto mezzi di lavoro non svaniscono nel consumo degli individui, bensì vengono consumati nel lavoro stesso e in tal modo come suo «universale permanente» procurano la riproduzione del lavoro e la sua durevole socialità. Questa è un'impostazione in cui la prassi umana non viene posta tra l'opposizione astratta di realizzazione e estraneazione, bensì è da intendere come funzione della loro reciproca condizionatezza.

Tali trasformazioni nel rapporto con la prassi e nella prassi della filosofia si possono descrivere anche come trasfor-

mazioni nel reclutamento, nella posizione di compiti e nell'autocomprensione degli intellettuali. Per lunghi secoli ha dominato continuamente il tipo dell'intellettuale che attraverso una negazione ascetica delle condizioni naturali dell'autoconservazione, attraverso la rinuncia all'influenza sociale e politica faceva sorgere la *imago* dell'indipendenza e autarchia. Questo tipo di intellettuale fa sorgere così la parvenza della sua indipendenza dal processo sociale di produzione e dalle classi produttive, per rendere evidente e legittimare con ciò la sua pretesa di comando e naturalmente anche la sperata vicinanza alle classi dominanti. Egli ha bisogno della parvenza dell'indipendenza perché l'indipendenza deve ritornare come *status* delle sue idee direttrici e dei suoi valori dominanti. E quanto più influente egli è nella sua funzione come ideologo concettivo, tanto più facilmente perviene alla sua permanente dipendenza sociale nel rapporto del risentimento, e il pensiero che l'assoluta dei filosofi sia da decifrare come menzogna vitale di una tale intellettualità, è ovvio.

Come fa iniziare il pensiero filosofico, una tale intellettualità che vuole intendere la filosofia come pensiero dell'indipendenza? Com'è noto con la meraviglia, la meraviglia del metafisico e della sua domanda: perché in generale qualcosa è piuttosto che essere nulla? Il suo interesse mira a un pensiero senza presupposti, a un pensiero che per astrazione sia libero dai vincoli della sensibilità e della finitezza. La concezione di un assoluto ha una condizione profana: la prospettiva dell'osservatore, che può astrarre da tutto ma non da se stesso, più precisamente, non dalla sua prospettiva. È la prospettiva che viene espressa come «*pathos* della distanza», il che, portato al vertice metafisico, significa distanza di fronte all'essente in quanto tale. Per il concetto di prassi di questa intellettualità non fa nessuna differenza se il lavoratore concreto è attivo in condizioni di lavoro etc. estranee o sue proprie. E ciò significa indifferenza al fatto che la forma di proprietà non concerne affatto soltanto il produttore individuale, bensì soprattutto l'essere-generico.

Quali problemi filosofici fondamentali, e in che modo, si pongono a una intellettualità che si comporta affermativa-

mente verso la sua dipendenza dalle classi produttive? Al posto dell'assoluto entra un'altra categoria, in cui si intrecciano funzione analitica e normativa: la categoria della totalità. I problemi, dinanzi ai quali l'intellettualità è con ciò posta, riguardano la connessione della divisione del lavoro e la articolazione interna di connessioni di dipendenza. In questo orientamento, all'intellettualità non può interessare un sapere senza presupposti, piuttosto le interessa il sapere dei presupposti. Ciò si può mostrare in ciò che fu chiamata la questione fondamentale della filosofia. Qui la questione fondamentale non è un prodotto della filosofia stessa, bensì un problema che giunge ad essa dall'esterno: dalla produzione materiale, dall'operare della connessione concreta di materialità e idealità nel lavoro. Con la questione fondamentale vengono dunque riconosciuti dei presupposti che il sapere filosofico non può sopprimere a favore della sua autofondazione. E così la questione fondamentale non può nemmeno servire come uno strumento col quale si formano comunità confessionali nella filosofia. Ma altrettanto poco essa legittima che la filosofia con la licenza della scienza apriorica venga preposta a ogni altro conoscere scientifico. Giacché la filosofia, sotto questo riguardo, nei suoi problemi non è affatto autoctona, bensì riceve i suoi problemi dalla singola conoscenza scientifica e, con ciò, il compito di indagare i prodotti della coscienza dati colla conoscenza scientifica nel loro rapporto con la realtà oggettiva, collocandoli come lavoro parziale in una connessione più ampia. Un tale cambio di prospettiva condiziona un radicale riorientamento dell'intellettualità, un riorientamento, lontano dal tipo del chierico, verso l'orientamento nelle competenze organizzative e scientifiche che sono necessarie per il mantenimento della produzione sociale e dei suoi presupposti naturali e umani.

Con queste riflessioni sulla trasformazione nella prassi e nel rapporto con la prassi della filosofia è naturalmente toccato il tema della partiticità. Un tema non pacifico, giacché con ciò non si intende affatto il politeismo ovvero anche pluralismo delle posizioni, scuole, impostazioni in apparenza naturalmente dato alla filosofia. La partiticità, come essa viene qui intesa, rimanda la filosofia a un fuori, che frustra continuamente le

sue professionali aspirazioni accademiche di sovranità. La partiticità pone limiti alla filosofia, le mostra che essa, sebbene la sua pretesa sia universale e il suo oggetto sia un universale, cioè la formazione della natura generica umana, può sorgere soltanto in una determinata particolarità storica. E la filosofia ha non solo come suo oggetto l'universale che si va producendo, bensì partecipa essa stessa a questo prodursi. Essa è inclusa attivamente nel divenire del suo oggetto stesso. Ciò significa: la politica costituisce per la filosofia un *Rhodos*, oltre il quale essa non può saltare. Una tale concezione — spesso anche, come postulato della partiticità, accostata a una filosofia che si serve dell'esoterismo per salvaguardare l'apparenza della sovranità — ha spesso condotto a considerare la filosofia solo come una prosecuzione della politica con altri mezzi. Tuttavia solo a partire da una posizione positivistica si può credere che partiticità significhi escludere la scienza come istanza di orientamento. Ciò non vale per la filosofia marxista, soprattutto allorché essa parte dal lavoro come unità di produzione materiale e di valutazione ideale. Proprio in tal caso la scienza resta in vigore come istanza di orientamento, perché in ogni separazione di lavoro spirituale e fisico essa è parte del lavoratore totale. Entrambi i rapporti, quello con la politica come quello con la scienza, devono essere presi in considerazione, se si vuole intendere rettamente la partiticità della filosofia, e precisamente proprio la sua partiticità di classe. La filosofia rappresenta allora nella teoria la politica e rappresenta nella politica la scienza. Così può essere assicurato che la partiticità non divenga né dogmatica né fantasticamente utopica e che la sua oggettività non consista in una indifferenza estranea alle classi o anche all'umanità.

La partiticità che qui viene rappresentata ha ancora un altro aspetto, per così dire, interno al socialismo, che non deve essere celato. Si tratta, espresso con metafora storica, della versione protestante della partiticità socialista, giacché essa si collega ai « laici » del socialismo, ai produttori immediati. La norma di questa partiticità è l'unità delle condizioni soggettive e oggettive del lavoro nel giudizio dei produttori stessi. E a questa norma sono sottoposti anche gli stessi funzionari che con l'aiuto della partiticità come decisione etico-ideologica vo-

gliono mediare tra proletariato e intellettualità. D'altronde, detto a parte, non si intenderebbe male la partiticità legata ai produttori immediati come giustificazione di un altro modo di rappresentanza. Praticamente la partiticità di un intellettuale deve innanzitutto e primariamente essere riferita alle e manifestata nelle sue proprie condizioni.

Questa formulazione della partiticità per la filosofia, di essere la politica nella teoria e la teoria nella politica, è propriamente solo un'altra espressione per il procedimento marxiano di trattare la realizzazione di rapporti di produzione sempre in connessione con presupposti e trasformazioni nelle forze produttive, sia nel senso tecnico-pratico che nel senso della qualificazione psichica e sociale dei produttori. Ciò che poc'anzi, come categoria guida per l'impostazione qui sostenuta, è stata chiamata la categoria della totalità, intende questa unità inscindibile, contraddittoria di rapporti di produzione e forze produttive, nella misura in cui essa viene pensata come connessione dinamica concreta. È evidente che essa non si dissolve nell'essere una categoria nel senso di un esistenziale soggettivo — e ciò essa lo diventerebbe se la partiticità escludesse l'oggettività —, è evidente che essa piuttosto, determinata soggettivamente/oggettivamente, è un intreccio di naturale e sociale. Ci si deve rendere conto che per la prospettiva in cui qui si viene pensando, dunque nella coscienza di non poter sfuggire alla prassi attraverso alcuna contemplatività, e dunque nella coscienza di crearne una propria attraverso il riferimento alla prassi della produzione esterna alla filosofia, la totalità non è oggetto di un osservatore o qualcosa che debba essere colto e concepito da un terzo punto di vista, bensì un problema, un modo di vedere organizzante che risulta dalle costrizioni di opposti all'interno di una connessione. Il punto di origine per i problemi di articolazione di una totalità, l'organizzazione delle sue opposizioni, risiede nel modo del rapporto tra produttori immediati e mezzi di produzione. Marx vedeva in ciò « il più intimo segreto dell'intera costruzione sociale »¹³, e a partire di qui si comprende la categoria della totalità.

¹³ MARX-ENGELS, *Werke*, cit., Bd. 25, pp. 799 e ss.

Nel modo del rapporto tra produttori immediati e mezzi di produzione hanno il loro punto di partenza anche tutti i problemi ideologici. Se lavoro e produzione, o detto diversamente, l'unità di produzione e valutazione dei prodotti viene separata, questa unità materiale perduta attraverso la separazione viene compensata con la formazione di unità ideologiche sostitutive. Se la relazione di lavoro e proprietà nella proprietà comune viene negata dal prodursi della proprietà privata, con ciò nello stesso tempo l'essere-generico viene soppresso nella sua realtà e trasformato in una forma ideologica. E nel prodursi dell'essere-generico in forma ideologica, nella socializzazione ideale, la filosofia ha sempre giocato un ruolo principale, come si può mostrare nell'esempio del concetto borghese di ragione. Tuttavia ritengo completamente sbagliato ridurre la filosofia alla sua funzione ideologicamente compensatrice, e altrettanto ritengo il considerare la compensazione ideologica stessa come meramente fantastica ed irreali nel senso del rispecchiamento ingannevole. La compensazione ideologica ha avuto anche sempre il senso di sviluppare e organizzare psichicamente capacità sociali e capacità della astrazione anticipante e universalizzante. E queste capacità diventano tanto più importanti quanto più il carattere sociale del lavoro aumenta.

Ora si potrebbe pensare che nella restaurata unità di proprietà e lavoro, cioè di produzione e valutazione, l'ideologia perderebbe la sua funzione, e con ciò anche la filosofia, in quanto una delle istanze principali nella formazione ideologica, diventerebbe superflua. Una tale supposizione, però, riposa sul pensiero che la relazione di lavoro e proprietà, il rapporto di produzione, potrebbe liberarsi della forma del rapporto, in quanto quella per esso non autentica, e passare nell'identità. Una tale ipotesi è e resta utopica. Anche se la forma del rapporto tra produttore e proprietario, più precisamente, tra produttore immediato e mezzo di produzione, è la forma dell'unità, si tratta tuttavia di una unità in sé distinta e distinta nell'opposizione. In ogni caso le forme della socializzazione ideale e le competenze per la produzione delle capacità della socializzazione ideale sono congiunte per mezzo di ciò, che la realizzazione delle forze produttive avviene nel rapporto di

produzione, vale a dire in un rapporto in cui più momenti distinti si rapportano l'uno all'altro.

Per questo, una riflessione sul rapporto di produttore e proprietario nel socialismo. Si può considerare questo rapporto come un rapporto di unità. Ma con ciò sulla « costruzione sociale » del socialismo si è detta soltanto « la più astratta e povera verità ». Poniamo il problema della distinzione in questa unità, e precisamente domandiamo come più momenti distinti si rapportino l'uno verso l'altro nella condizione astratta della separazione. Proprietà è proprietà sociale. La società è il proprietario dei mezzi di produzione. Il singolo non dispone di essi, solo la collettività può metterli in movimento. Ora, significa ciò, inversamente, che la società è il proprietario delle capacità di lavoro? Volendo supporlo, si dovrebbe credere a una identità indifferenziata di produttori e proprietari. Ma questa identità non c'è in nessun modo di produzione. Sono gli individui della società, le persone singole, che dispongono della loro capacità di lavoro. Se fosse altrimenti, se fosse la società a disporre della capacità di lavoro degli individui, non si tratterebbe di socialismo bensì di un sistema di lavoro coatto. Se ora consideriamo il rapporto dal punto di vista del processo concreto della produzione, si mostra quanto segue: da un lato, le parti contrapposte sono identiche, giacché la società, in quanto proprietario dei mezzi di produzione, sono i produttori, in quanto produttori associati. La scissione della società in classi opposte è superata. Dall'altro lato, però, si mostra anche la distinzione delle parti. Il lavoratore come proprietario dei mezzi di produzione e il lavoratore come proprietario della capacità di lavoro non sono identici. In quanto individuo egli è proprietario della capacità di lavoro, in quanto associato egli è proprietario dei mezzi di produzione. Si può pensare che il riconoscimento di questa distinzione, che opera anche nel singolo spesso come opposizione lacerante, riesce difficile da parte delle istanze sociali. E si deve riflettere anche su ciò, che cosa deve accadere negli individui affinché questa opposizione giunga in una forma evolutiva. A tal fine sono necessarie idee per poter guidare le istituzioni ma anche per poterle limitare, a tal fine sono necessari motivi e capacità in cui obblighi oggettivi e desideri si bilancino, a tal fine è necessaria una corria col

cui aiuto la produzione materiale possa venire progettata non come processo economico di crescita, bensì come processo sociale di sviluppo. Ciò però richiede consapevolezza che la distinzione tra i produttori associati e i proprietari individuali delle capacità di lavoro non costituisce una fonte di disturbo da eliminare, bensì una eccellente condizione per lo sviluppo sociale. Questa distinzione rappresenta, cioè, insieme con l'individualità dei produttori immediati, la sua diversità — e senza diversità non c'è nessuno sviluppo, e senza la sua promozione non c'è sviluppo ricco.

La ricchezza non può essere qui fraintesa nel senso di una relazione astrattamente presa tra forze produttive e rapporti di produzione. In una tale concezione astratta i rapporti di produzione valgono anzi solo o come forma dello sviluppo o come catene per le forze produttive, la cui caratteristica più importante è allora l'espansione. Ma nella connessione concreta non è affatto così, che il lato della riproduzione risieda nei rapporti di produzione e quello della produzione dalla parte delle forze produttive. Allo stesso modo che il processo del lavoro sta sotto la norma pienamente indipendente delle intenzioni dei produttori, di modo che nella produzione le condizioni di partenza della produzione stessa vengono nello stesso tempo riprodotte, così lo sviluppo della forza produttiva sta sotto il *telos* obiettivo di sviluppare anche la riproduzione delle basi naturali e umane della produzione in quanto forza produttiva particolare.

Con ciò è raggiunto un problema che ha enormemente acutizzato il sentimento di crisi nel presente, cioè il problema del rischio ecologico di una semplice continuazione della civiltà (*Zivilisation*) tecnico-scientifica. Le difficoltà di rappresentarsi una svolta decisiva in questo sviluppo funesto costituiscono una parte principale di ciò che attualmente viene chiamata « crisi di senso ». E io ho l'impressione che molti intellettuali intendano con ciò propriamente una crisi del marxismo. Nessuna meraviglia che il marxismo non resti non colpito da un sentimento epocale di crisi. Scetticismo e rassegnazione nei confronti del marxismo sono comprensibili a causa delle delusioni nel venire meno e nell'arrestarsi della rivoluzione politica e sociale dopo il 1917. Tuttavia è molto doloroso vedere come

anche e proprio le sperimentate stabilità teoriche del marxismo vengano trascinate nel riflusso di una nuova alchimia politica e il marxismo proprio a causa del suo atteggiamento conoscitivo realistico venga barattato con mitologie della protesta romantica.

Ora, si può dire che la crisi del marxismo è una crisi del marxismo *frainteso*, *frainteso* tanto dai suoi rappresentanti che dai suoi avversari. Ciò è certamente vero. La crisi riguarda soprattutto dei *fraintendimenti*, contro i quali gli stessi marxisti hanno combattuto per primi e inflessibilmente. Ma questa verità ha i suoi limiti, la situazione complessiva non è sicuramente da comprendere così, e si tratta qui di una verità che è in primo luogo vera solo 'teoreticamente', astrattamente e non proprio realmente. Il 'marxismo *frainteso*' è reale, altrettanto la sua crisi; esso determina il *Rhodos* oltre il quale non si deve saltare. Ma questo offre anche la possibilità di accorgersi che il marxismo, quale che sia la sua figura istituzionalizzata, è una teoria che si distingue per la sua forza di autorischiaramento e che nella conoscenza delle condizioni e reazioni nei pericoli di crisi della nostra epoca è in grado di operare qualcosa di decisivo.

In compenso, un teorema o anche un *fraintendimento*, che l'interpretazione del marxismo ha fissato quasi irrimovibilmente, deve in primo luogo esser chiarito. Esso sta in strettissima connessione col nostro tema; voglio dire il culto del lavoro come « forza creatrice soprannaturale ». Il chiarimento di questo motivo è tanto importante perché esso riguarda non solo il marxismo e la sua crisi, bensì la situazione ideologica complessiva, quindi anche l'ambiente ideologico borghese del marxismo. Si tratta di un motivo complesso; esso opera nella tecnocrazia, nel radicalismo di sinistra, nella metafisica della soggettività e, contro l'apparenza, anche nelle teorie della razionalità della comunicazione; esso fa sperare gli uni e temere gli altri, esso vale tanto come causa che come sintomo. Appartiene ad esso una inquieta ambivalenza. Portiamoci brevemente dinanzi allo sguardo il suo significato ideologico nelle sue conseguenze per l'immagine dell'uomo e la concezione della storia. Il mito della forza creatrice soprannaturale del lavoro è in modo conseguente anche un mito della potenza del soggetto

e della storia come realizzazione escatologica di un *telos* posto idealmente.

La facoltà dell'uomo a una tale storia viene dal riappropriarsi, praticato con l'aiuto della critica della religione dei giovani-hegeliani, delle qualità proiettate sul Dio-demiurgo. E nei successori di Hegel critici della religione è stata rappresentata anche la mèta di questa storia: come ripristinata identità di essenza ed esistenza.

Io credo che una tale concezione del soggetto e della mèta della storia non sia affatto estranea al marxismo. E così si è fatto abbastanza spesso al marxismo il rimprovero di escatologia, diretto contro il ricadere indietro ai risultati e precetti dell'illuminismo. Questa critica è stata sempre respinta, ma essa è stata da parte del marxismo altrettanto spesso convalidata dalla semplice, ingenua espressione di escatologiche speranze storiche o dal fatto che i radicali le rivendicassero in quanto rinnegate o perse dalla burocrazia. Si pensi alla lista delle funzioni sovrastrutturali che diventano superflue con la società senza classi, alla con ciò attesa soluzione delle aporie custodite dalla filosofia, alle speranze di armonia legate al superamento dell'ultimo antagonismo di classe. Dopo l'intera storia nota svoltasi fino a quel momento, in quanto mera « preistoria », è attesa la storia 'autentica', poiché deve apparire non solo un uomo 'nuovo', bensì l'uomo autentico. Generazioni di intellettuali si sono abituate, parzialmente in favore o contro, a questo teorema di una svolta, non descrivibile da parte dell'immaginazione, indeterminabile a partire dal sapere attuale, ma che tutto rovescia. Se però la mostruosità surrealistica di questo pensiero in generale sia stata percepita, ciò appare dubbio. Dalla odierna prospettiva postmoderna (*Spätzeit*), in cui tante cose tra loro distanti si avvicinano, vengono all'occhio impensate e proibite somiglianze: per esempio con l'«oltreuomo» di Nietzsche, non posto razzisticamente oltre e contro la massa, bensì generalizzato democraticamente; o con l'antica *polis* della nostra tradizione classicistica, ma perfezionata al punto che ora tutti sono resi liberi per l'attività autenticamente umana, cioè spirituale, mentre il posto degli schiavi e banausi viene preso da una natura trasformata in un automa.

Ritengo queste speranze 'estreme', in cui rivoluzione e trascendenza coincidono, un retaggio fatale di lunghi secoli di produzione di desiderio, e precisamente di una produzione di desiderio nella quale i desideri di uno stato di indigenza da rovesciare e le fantasie di onnipotenza dei già potenti sono diventati indistinguibili. E del resto a ciò che qui si chiama produzione di desiderio compete lo scetticismo proprio perciò, perché questa produzione, per gli intellettuali in quanto suoi istitutori e amministratori, ha la realtà profana e la opportunistica remuneratività di una professione. Ma a prescindere da ciò, ritengo i motivi escatologici un romanticismo nel marxismo, così come anche l'illuminismo contiene in sé un romanticismo: cioè, se la trascendenza viene 'ricondotta in patria' nello aldilà, se le potenze sovraterrene vengono sostituite da potenze terrene, tuttavia le qualità vi restano immutate; risultato di una critica che supera l'alienazione, l'estraneazione attraverso il « capovolgimento ». Infatti una tale critica ha di mira la *estraneità* della potenza, intende la mano estranea sul possesso, ma non questo stesso. Esso viene lasciato qual è; esso anzi deve anche poter essere preso qual è, in tutta la sua pienezza e superiore potenza. Questa critica non ritorna da Dio all'uomo, bensì all'uomo-dio. Un tale ideologema, derivante dalle fantasie di pieno potere, nelle quali emancipazione borghese ed emancipazione proletaria erano ancora contigue, possiede, da un lato, sempre ancora forza, perché esso nell'ancora non decisa lotta di classe è indispensabile, ed è, d'altro lato, inservibile nella difesa dai pericoli per il genere uomo in generale, inservibile due volte: una, nella nuova determinazione della politica sotto le condizioni della minaccia atomica, e un'altra, nella comprensione della crisi ecologica.

Con la situazione atomica si è prodotto un che di nuovo nella storia. Ciò che la politica era finora, uso della forza e minaccia di violenza per l'acquisizione e la conservazione della potenza, non può più esserlo, o la civiltà umana come totalità è in pericolo. La politica, quale la conosciamo dalla storia come si è svolta fino ad oggi, ha perduto — al prezzo dello olocausto totale — il suo mezzo principale, la guerra, perduto in ogni caso nella conseguenza principale, e con ciò il suo antico rapporto privilegiato con la realtà. La sua essenza non

può più essere pensata nella dimensione della decisione di opposti immediabili. L'alto valore che a essa fu conferito in quanto elemento peculiare della volontà umana deve forse essere di molto ridotto in favore di altre forme di comunicazione (*Verkehr*) e di altre gerarchie tra i rapporti umani con la realtà.

Ora, in che modo il marxismo è toccato da questa crisi della politica? (Incidentalmente: il vecchio rimprovero che il marxismo in quanto determinismo economico abbia un *deficit* di politica, comunque sia, teoreticamente, forse anche praticamente, qui non sarà discusso; esso mi sembra superato o così inadeguato alla situazione da dover essere formulato del tutto nuovamente.) Per il marxismo che concepisce soggetto e mèta della storia demiurgicamente ed escatologicamente, la politica sta sotto norme assolute; essa possiede con ciò in se stessa qualcosa di assoluto, fosse solo il riconoscimento e l'esercizio di un *aut/aut* assoluto. Ma proprio ciò è aporetico sotto la minaccia atomica; sotto le condizioni atomiche la guerra giusta è certo sempre una guerra giusta, ma perciò anche assurda. Il marxismo romantico condivide questa situazione piuttosto passivamente che attivamente. Ma a che cosa può ricorrere un marxismo illuminato su se stesso, per non essere fissato in questa situazione di una politica divenuta aporetica? A due cose, che possono essere designate nuovamente col tema « lavoro e dialettica ». Tuttavia ciò riguarda il marxismo solo come istanza filosofica, e possiede perciò solo la portata di una autoriflessione teoretica. In questa scena di agnizione della storia dell'umanità il marxismo può mostrare che il materialismo è un pensiero che riabilita la pace e la vita. Infatti dalla posizione materialistica risulta un argomento irresistibile, particolarmente illuminante: se la superiore valenza della forza di annientamento del mezzo di difesa determina la difesa stessa, allora la sostanza di ciò che deve essere difeso non consiste nella vita e nella realtà materiale vitale dell'uomo, giacché queste con tali mezzi non sono affatto difendibili, sì però i rapporti ideali e i valori immaginari, che certo esigono la distruzione nella forma del sacrificio, ma che però stanno essi stessi sublimamente al di sopra di ciò. Per il materialista, e questi è colui che pensa il lavoro concreto e a partire da esso

vuole intendere la realtà, per lui, i valori stanno — proprio a partire dalla riflessione sull'essenza del lavoro — innanzi tutto sotto la norma razionale della riproduzione dell'esistenza in quanto condizione del divenire. Egli non può pensare alcuna essenza senza l'esistenza, e in più di una situazione l'esistenza possiede già il valore dell'essenza stessa. La sua teoria è la teoria della concrezione, per esempio il superamento della separazione di essere e dover-essere attraverso un rapporto in cui il dover-essere è sempre anche inteso come riproduzione dell'essere. Diventa così riconoscibile che al materialismo si contrappone una posizione che può essere di fatto designata appropriatamente solo con Nietzsche, la posizione del nichilismo. La minaccia atomica può esercitarla solo qualcuno la cui essenza, per dirla con Nietzsche, consiste nel « preferire ancora volere il *nulla*, piuttosto che *non volere* »¹⁴ — riflesso nichilistico dell'antica libertà idealistica dei metafisici di voler intendere tutto l'essente dal poter pensare il non-essere.

A quale forma o a quali momenti della sua dialettica deve pensare il marxismo se esso non vuole essere inghiottito dalla conseguenza manichea nella minaccia atomica per cui mezzi di annientamento assoluti esigono il nemico assoluto? Credo che qui la cosa più importante sia ricordarsi dei « limiti della dialettica » nel senso del materialismo marxista. Ricordarsi cioè che la dialettica come teoria della « contraddizione essenziale » non sta sotto la norma di un assoluto con la caratteristica principale della 'libertà dalla contraddizione come unità nell'idea', bensì come teoria delle forme di movimento delle contraddizioni segue la norma del controllo della contraddizione. Ma questo pensiero deve ora, in fine, essere proseguito in occasione delle previste osservazioni sulla posizione del marxismo nella crisi ecologica.

Il programma dell'escatologia occidentale, che in un modo qualsiasi vale per tutte le parti, marxisti inclusi, è giunto in una fase critica. La risurrezione ecologica della natura, abbattuta secondo il precetto biblico: « Rendete a voi sottomessa la terra! », potenzia la crisi. Un tale futuro getta avanti le sue

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1922, p. 484.

ombre più sinistre. Sono necessari mutamenti radicali nel rapporto della società con la natura. Ma a partire da quale conoscenza e con quale potenza pervenire a tanto, se nel rapporto con la natura si tratta del nucleo dei rapporti sociali di produzione? Nella letteratura sulla crisi ecologica è degno di nota che assegnazione di colpa e speranza di una via d'uscita siano determinate abbastanza unanimemente e divise in lati opposti. La cagione e la minaccia la si vede dal lato della scienza e della tecnica, nel complesso ideologico scienza/tecnica che viene chiamato scientismo e al quale viene associato naturalmente anche il marxismo. La speranza invece la si pone prevalentemente dal lato della soggettività libera; la si vede nelle trasformazioni dell'essenza interna degli uomini, prodotta dalla forza, peculiare del soggetto etico, di automeditazione riflessiva, oppure si specula della rinascita di obbligatorietà religiose.

Ma così il conto non può tornare. Localizzare il pericolo dal lato della scienza e della tecnica, vedere il pericolo in un autonomizzarsi dei mezzi imputato alla stessa scienza, è contraddittorio. Già per la percezione dei pericoli di cui si tratta, per la loro spiegazione, si ha necessariamente bisogno della scienza, e anche la prevenzione dei pericoli non è affatto possibile senza la scienza. Il rimedio dalla parte della soggettività, e precisamente ridotta alla sua dimensione etica, è parimenti in sé contraddittorio. Il pericolo che viene visto nell'autonomizzarsi di lavoro, tecnica e scienza, dunque nella loro separazione dall'agire etico, si presenta doppio: come oggetto di critica a partire da questa posizione e in pari tempo come condizione costitutiva per questa posizione. La competenza del soggetto etico deve essere pensata pura e libera da condizioni esteriori; ma ciò costituisce in pari tempo anche la crisi di un tale agire e di un tale soggetto.

Una condizione manifestamente paradossale: nelle aree della terra con una civiltà tecnica progredita, al giorno d'oggi abbiamo poco da temere dalla natura, e ci sono anche prospettive che presto sarà così ovunque. Il nostro unico serio problema è l'uomo che ora è capace di fare qualcosa o di lasciare fare alla natura ciò che egli stesso non è ancora capace di intendere. Di fronte a ciò che Günther Anders ha chiamato il « declivio prometeico », può apparire come se il dominio sulla

natura avesse rigettato l'uomo in un certo senso nel suo iniziale stato di necessità. Anche i primi popoli ritenevano tutti i problemi, problemi in ultima istanza umani. Essi vivevano nella fede che l'atteggiamento della natura nei loro confronti dipendesse dal fatto se le loro azioni riuscissero gradite o sgradite agli dèi.

Può sorprendere, e tuttavia non c'è da meravigliarsi che in questa situazione i tentativi di restaurazione religiosa e i progetti di fabbricazione sintetica della religione abbiano una congiuntura favorevole. Nulla si pretende di rifuggire di più che l'*homo faber* — e precisamente quello intellettualmente male interpretato —, ma temo che con tali progetti si resti completamente nel suo orizzonte e si segua ulteriormente l'escatologia dell'uomo-dio demiurgico. Infatti la religiosità, dalla quale in quanto rinnovata *conscience collective* — ciò non può in nessun caso venire ignorato — non ci si aspetta propriamente un nuovo rapporto con la natura, bensì forza connettiva sociale e autorità per accresciute pretese di ascetismo, ha come sempre la forma ideologica che noi conosciamo dalle religioni mono-teistiche: creatore e creato sono sufficienti a se stessi, in quanto formano un sistema chiuso, senza mondo circostante, senza presupposti, che produce esso stesso le sue condizioni come proprie e per il quale un che di altro, di esterno, di estraneo: la natura, vale solo impropriamente: come specchio convalidante, come mezzo da superare o come via traversa da dimenticare dell'esperienza di sé.

Quanto più il dominio e sfruttamento della natura è coronato dal successo, tanto più debole diventa il rapporto con la natura che reagisce sull'uomo; ciò che una volta era un effetto secondario accettato come inevitabile è ormai diventato un effetto primario che minaccia la vita. Quale pensiero è adeguato a questa situazione paradossale o almeno non la dissimula? Viene utilizzata la conoscenza che nella cosa più nota, l'atto del confronto con la natura, c'è un che di ignoto ancora da conoscere, che i prodotti di questo atto non sono semplicemente pure autoestraneazioni con la conseguenza della trasparenza per la coscienza. E a tal fine si deve ricordare la conoscenza dialettica fondamentale precedentemente menzionata: il lavoro come unità della contraddizione; il che significa lo stato

di fatto per cui il lavoro è nello stesso tempo attività umana e attività non-umana, cioè attività della natura. Una tale formula categoriale significa di conseguenza: le conseguenze della distruzione di rapporti di equilibrio nella natura esterna indicano che il destino futuro degli uomini dipende dalla oggettività nel rapporto con la natura, vale a dire dalla consapevolezza della necessità di una produzione in quanto riproduzione dei suoi presupposti naturali.

Una tale concezione inserisce la scienza nel rapporto teoria-prassi in modo completamente diverso da quanto avviene a partire dalla convinzione dell'esistenza di una crisi di senso e dall'interesse alla produzione di senso. E se anche, a causa della congiuntura politico-ideale, deve essere proprio adottata a paragone la religione, allora in tale modo: attraverso la scienza viene ripreso su un piano superiore, universale e astratto, il sapere che nel modo di produzione agrario era presente sensibilmente immediatamente nel singolo atto di produzione. La produzione in quanto processo posto nella durata è possibile solo se esso si afferma come momento nella connessione della riproduzione della natura esterna. Nel modo di produzione agrario essenzialmente basato sulla singola produzione autarchica questo sapere in quanto religione naturale poteva presentarsi solo localmente limitato e solo nella forma della rappresentazione mimetico-rituale. Sul fondamento dello sviluppo della forza produttiva esso pervenne nelle scienze a una validità universale e nel contempo riferita alla molteplicità empirica del reale. E la peculiarità della religione naturale, di promettere all'uomo per la sua partecipazione ai processi di produzione della natura sicurezza e potenza, appariva di nuovo in ciò che per il conoscere scientifico vale come la cosa suprema, nell'oggettività. È proprio l'universalità del dominio sulla natura che permette questi pensieri, anzi li esige. La sicurezza nel poter disporre della natura mette in grado noi uomini di oggi di non fraintendere l'utilizzazione della natura nel senso del precedente sogno umano, in quanto rovesciamento del rapporto di signore e servo. Una tale reminiscenza analogizzante significa che il compimento del dominio dell'uomo sulla natura rende possibile proprio il rifiuto del punto di vista del signore nei confronti di una natura da schiavizzare e rende possibile l'as-

sunzione della natura all'interno dell'etica altrimenti valida solo per le relazioni interumane, come pure — il che è altrettanto importante — il riconoscimento di rigore scientifico nell'etica. È prevedibile che un pensiero che finora ha potuto essere pensato solo in forma mitica, cioè legata all'illusione del desiderio, diventi realistico: pensare il rapporto dell'uomo con la natura come collaborazione, senza con ciò diminuire l'oggettività del rapporto con la natura e volerla ammorbidire con qualcosa che finora si chiamava morale.

Con ciò voglio accennare a una forma di ideologia rivolta verso il futuro, che non è più determinata dalla religione monocentrica, organizzata da una prospettiva centrale, del soggetto creatore, bensì si orienta alla scienza universale ma policentrica con il suo privilegiamento dell'oggettività nel rapporto uomo/natura.

La scienza è contraddistinta da una capacità unica e non sopravvalutabile: la sua applicazione a se stessa non la annienta a paradosso logico, quale lo conosciamo dai noti paradossi dell'applicazione a sé nella logistica. L'applicazione della scienza a se stessa non produce soltanto « successi della riflessione », bensì nuovo sapere e non solo nel senso della semplice accumulazione, bensì nel senso della negazione determinata. Questa capacità di autorischiaramento delle scienze non è però una faccenda puramente teoretica. Finché la forza produttiva delle scienze sta sotto le condizioni dell'appropriazione privata allo scopo della produzione di valore di scambio, l'oggettività delle conoscenze scientifiche può farsi valere solo in maniera contraddittoria, cioè come una costrizione di fatto in cui conseguenze produttive e distruttive dello sviluppo della forza produttiva diventano indistinguibili. E l'autoapplicazione a sé della scienza sotto tali condizioni resterà di regola certo accademicamente senza conseguenze. Questa distorsione nel fenomeno di scienza e tecnica non è da superare teoreticamente, bensì solo praticamente, separando il dispiegamento della forza produttiva dalle condizioni dell'accumulazione capitalistica. Questa vecchia saggezza marxista possiede validità in avvenire. Se viene dimenticata, non ci sarà alcun modo di produzione integrato nella connessione della riproduzione della natura.

(trad. di ANTONELLO GIUGLIANO)

BIAGIO DE GIOVANNI

Marx e la costituzione della praxis

1. « Praxis »

Rileggere oggi il testo delle *Glosse* a Feuerbach dà l'impressione di toccare il punto costitutivo del modello di Marx. La cosa è stata per molto tempo dimenticata: erano gli anni nei quali dominava il problema, d'origine althusseriana, di individuare l'autonomia della « pratica » scientifica da ogni altra, in Marx; con la conseguenza di ridurre ogni immagine complessiva della praxis a quella fase assai datata del pensiero di Marx che si era soliti cogliere proprio nelle *Glosse*, nei *Manoscritti* e prolungare con riverberi non indifferenti nella stessa *Ideologia tedesca*. Come tutti ricordano, era questa la fase dell'umanesimo di Marx alla quale andava contrapposta, con radicale cesura teorica, la fase della scientificità di Marx, muovendo appunto da quella individuazione autonoma della « pratica » scientifica alla quale mi son prima riferito¹.

Era, tutto sommato, uno schema interpretativo di estrema intelligenza, ma non più di uno schema. Esso era tutto giocato sull'affermazione della dimensione meramente umanistica della praxis marxiana, sul carattere di ideologia di ogni umanesimo e sulla conseguente necessità di interpretare la pratica scientifica di Marx come nascente dopo, su un diverso terreno, intorno ad altri testi. Ma riavvicinando quelle *Glosse*, atto di nascita della immagine marxiana di praxis, appare oggi impossibile una immediata riduzione del campo d'analisi, una condanna sommaria, un rifiuto preliminare. La ragione di quella che mi sembra un'evidenza, sta nel fatto che nel blocco delle *Tesi* c'è

¹ Saggio esemplare per questa fase teorica del marxismo, fu quello di L. ALTHUSSER, *Marxismo e umanesimo*, in *Id.*, *Per Marx*, Roma 1967, pp. 195-216.

qualcosa che influisce in modo decisivo sulla costituzione del modello di Marx e che non sarà da lui mai più abbandonato: c'è l'idea che la teoria comprende in sé la propria pratica, che la pratica non si aggiunge alla teoria ma entra nella sua dimensione propria, e che l'immagine stessa della teoria è così letteralmente rimessa in movimento dall'elemento dinamico implicito nella necessità della sua realizzazione. Chi non ricorda l'XI tesi: « i filosofi hanno soltanto variamente interpretato il mondo; ma si tratta di cangiarlo »; o il corpo centrale della II tesi: « Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero »? Ma il « noto », come ben sapeva Hegel, non è per questo « conosciuto »; anzi, proprio perché noto non è conosciuto. E su questi testi bisogna rioperare, dopo che per tanti anni essi sono stati praticamente esclusi dal *corpus* marxiano, renderli nuovamente oggetto di pensiero mobile, attivo. Significa, del resto, per noi, ritornare alle origini del passaggio di Marx filosofo in Italia, se si ricorda che il Marx « filosofo della praxis » è in forme diverse e anche opposte il Marx di Labriola, Gentile, Mondolfo, Gramsci²; e che le *Tesi* su Feuerbach sono, fino agli anni trenta, in Italia, il testo privilegiato per discutere la novità di Marx filosofo.

Ma su questo, per ora, non più di un cenno. Entrando nella sostanza del discorso di Marx, si può scorgere lo sforzo di trovare un punto di vista radicale, nel senso che altrove Marx aveva indicato: di andare alla radice delle cose³. Qui il punto di vista radicale è nell'idea che la realtà va cambiata, rovesciata. La pratica penetra profondamente nel modello teorico anzitutto per questa ragione, che la teoria stessa può esser verificata solo dal suo pratico realizzarsi; e che questa « pra-

² Mi permetto rinviare al mio saggio su *Le vie di Marx filosofo in Italia*, in « Il Centauro », n. 9 (1983), pp. 3-25.

³ « La teoria diventa potenza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena si pone ad argomentare *ad hominem*, non appena diventa radicale. Essere radicale, vuol dire prendere le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso » (K. MARX, *Introduzione a Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Id.*, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, pp. 394-412, in particolare p. 404).

tica » rimette in moto l'intera realtà, non è qualcosa di particolare e settoriale. È legittima ora una domanda centrale: perché la necessità del cambiamento, del rovesciamento pratico? La risposta più lucida, che non sarebbe facile esprimere meglio, è in un breve saggio di Giuseppe Capograssi; la risposta è nel fatto che « solo rivoluzionandola, la realtà si conosce, perché rivoluzionandola si coglie la profonda natura di essa, che non è altro che attività pratica, che prassi, nella quale, nella concretezza della quale, si risolve tutto l'insieme delle condizioni storiche che si frappongono oggettivamente dinanzi a essa come un ostacolo »⁴. L'oggetto non rimane affatto davanti a noi, per esser circuito e compreso; esso è coinvolto nella dimensione costitutiva della praxis dal momento in cui si scorge che la realtà stessa può essere assorbita e coinvolta in questa dimensione pratica, e che non v'è nessun residuo di essa che possa resistere, in un luogo privilegiato e appartato. Tutta la realtà, tutto il mondo è coinvolto in questa capacità assorbente e comprendente della praxis. E non è certo casuale che nella IV tesi — che fu oggetto di una importante polemica fra Mondolfo e Gentile⁵ — Marx fermi la propria attenzione su quella che chiamò « autoalienazione religiosa » per dimostrare la sua origine nel mondo pratico e la necessità del suo pratico rovesciamento⁶. Si trattava appunto di un esempio-limite: il mondo stesso religioso non era che rovesciamento fuori di sé di una realtà profana; neanche quel punto estremo resisteva alla potenza di una praxis riscoperta. Tutto il mondo e tutta la teoria del mondo vengono rimessi in movimento da quella praxis che diventa elemento radicale e fondativo.

Ma come tutto questo gioca sull'immagine del modello, sulla costituzione dell'oggetto?

Sembrano emergere elementi di dissolvimento della sostanzialità del mondo; l'oggetto sembra subire un processo di

⁴ G. CAPOGRASSI, « Prassi che rovescia » o « prassi che si rovescia? », in *Id.*, *Opere*, Milano 1959, IV, pp. 89-94, in particolare p. 93.

⁵ Vedila in R. MONDOLFO, *Feuerbach e Marx*, in *Id.*, *L'umanismo di Marx*, Torino 1968, pp. 8-78, in particolare pp. 40 ss.

⁶ Cfr. il testo della IV Tesi nel volume ora cit. di R. MONDOLFO alla p. 10.

indeterminazione, in quanto elemento *determinante* nel senso attivo e costitutivo della parola è in quel fare, in quella praxis che illumina l'intera consistenza dell'oggetto e lo penetra fin nel suo luogo più recondito, lo afferra interamente *per rovesciarlo*.

2. Praxis: perché « ora »?

Che cosa rappresenta l'oggetto rispetto alla praxis che interamente lo coinvolge? Ricondotto alla praxis, esso è *interamente* compreso. Solo afferrandolo così, le sue condizioni costitutive sono risolte in elementi dinamici e coinvolte in quel movimento pratico che coincide con la medesima oggettività. La pura e semplice « interpretazione » sembra appartenere letteralmente ad un altro mondo, ad un punto di vista che *ora*, scoperto il nuovo, non è più sostenibile. « I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cambiarlo* ». Solo cambiandolo, rovesciandolo, il mondo, esso è posseduto e conosciuto, perché l'atto del rovesciare, del cambiare, dell'abolire, *dimostra*, verifica il carattere pratico dell'oggetto, il suo essere senza residui vita pratica. L'atto dell'interpretare è per sua natura più debole: esso suppone che l'oggetto sia dato, e sia altro da quell'attività che interamente lo afferra e lo possiede. Esso sta lì: perciò e solo perciò, può essere « interpretato ». Questa attività appartiene ad un tempo diverso, quando effettivamente c'è una lontananza, una differenza fra l'attività e l'oggetto, e questo non è risolvibile nelle condizioni che lo hanno prodotto. Finché il mondo è scisso, diviso, nella praxis l'uomo « non può provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero ». L'interpretazione appartiene a un tempo storico in cui la potenza della praxis si è separata da se medesima. Che i filosofi abbiano *finora* interpretato il mondo derivava cioè da una ragione profonda: che non era più possibile cogliere il momento originario della scissione fra l'energia costitutiva del mondo e la sua oggettivazione, e quest'ultima ricompariva come un'entità a sé stante, oggetto del vero sapere filosofico, distaccato e immobile. Ancora una volta diventa essenziale l'esempio della religione,

posto nella IV Tesi, perché lì al massimo grado si esprime la « duplicazione del mondo in un mondo rappresentativo religioso e in un mondo reale ».

Ma Marx va più avanti, assai oltre Feuerbach. Egli giunge all'idea che quella lacerazione che separa l'oggetto dall'energia pratica e che è all'origine di una filosofia « nottola di Minerva », pone un mondo *apparente*, chiude lo sguardo in un orizzonte apparente. Due testi, fra il 1843 e il 1845, segnalano questa precisa presa di coscienza. Nella *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx scrive: « L'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, che è una conoscenza capovolta del mondo, appunto perché essi costituiscono un mondo capovolto »⁷. Nell'*Ideologia tedesca* il passaggio è ancora più netto e acuto: « Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico »⁸. Rispetto a questa situazione, esplicativa del tempo dell'interpretazione, la praxis porta in sé un tempo diverso, essenziale; essa scopre, scava l'intero oggetto, in quanto giunge a farlo coincidere con la vita pratica, lo comprende in quanto lo immette interamente nella propria potenza. Lo conosce interamente perché e solo perché lo può cambiare, rovesciare. Capograssi, nel saggio che ho prima ricordato, richiama la posizione di Vico come quella che rappresenterebbe il vero precedente della tesi di Marx. Non m'importa tanto approfondire questo punto, quanto fermare l'attenzione sulla conseguenza che egli ne trae: « La vecchia idea della conversione del vero col fatto di Vico acquista un valore pratico perché diventa un'esigenza pratica. Il mondo storico lo fanno gli uomini; ma ciò non basta per comprenderlo: per comprenderlo non basta che lo facciano gli altri, ma bisogna farlo da sé e soltanto chi lo fa da

⁷ K. MARX, *Introduzione*, cit., p. 394.

⁸ MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma 1967, p. 13.

sé, lo comprende. Si comprende non solo perché si fa, ma *se* si fa»⁹. Giulio Preti, in quel bel libro che fu *Praxis ed empirismo*, delineava un passaggio non dissimile sia pure nelle forme e nel linguaggio a lui proprio. Egli scrive: «ad un dato momento della sua evoluzione la specie umana prende in mano il proprio destino, e condiziona (...) la natura e la specie umana stessa»¹⁰.

Il problema è così posto, da Capograssi e da Preti, in modo acuto. Il fare della praxis non opera nascostamente, come una talpa sepolta che d'improvviso rompe la crosta che la costringe nell'oscurità; né esso è una specie di dato naturale, che si tratta semplicemente di portare alla luce della coscienza. Quell'apparenza di lacerazione, di cui ha parlato Marx, è reale nel senso che un intero mondo s'organizza e vive in quella forma. Non basta che su di essa si getti il fascio di luce della coscienza; bisogna invece che la praxis si faccia attiva, che sfondi la ferma immobilità dell'oggetto, che vinca l'aspra resistenza che oppone l'oggetto alla penetrazione della praxis. Ma quando ciò diventa possibile? Quando si realizza praticamente quel «se si fa» di cui parla Capograssi? Quando diventa attuale l'irruzione della praxis nell'oggetto? In realtà, tutto Marx cerca di apprestare una risposta a questa domanda. Ma la sua prima vera formulazione, che si trova nella sezione dell'*Ideologia tedesca* intitolata a Feuerbach, rimane forse anche la più stringente. La praxis rompe l'involucro esterno dell'oggetto quando si giunge a quel punto profondo in cui «la produzione reale della vita» non è più un oggetto preistorico, ma è pienamente immessa nella vita pratico-storica. «Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia (...) La produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre ciò che è storico (...) appare come extra e sovramondano»¹¹. Che la praxis rompa la crosta esteriore dell'oggetto, attraverso la comprensione di quel «di più» che è la produzione materiale della vita, significa che

⁹ G. CAPOGRASSI, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁰ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Torino 1957, p. 175.

¹¹ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 31.

s'apre uno squarcio nuovo d'orizzonte, che d'improvviso *si vede di più*, si giunge a capire che l'apparenza è apparenza, e che quell'ostacolo, compreso come un limite, viene portato dentro la dialettica della vita. Tutto questo, poi, non solo non fa uscire dalla vita storica, ma si produce al suo interno («deriva dal processo storico della vita»); anzi è essa ad estendere i propri confini, se tutto ciò è possibile perché la «preistorica» produzione materiale della vita si è fatta storia. Ma la domanda centrale è ancora irrisolta: *quando* la praxis materiale si fa storia? *Chi* traduce la praxis in effettiva vita storica?

3. C'è un soggetto della praxis?

C'è dunque un problema di tempi e un problema di soggetto. Quest'ultimo diventa tuttavia preminente, perché si deve determinare il campo rappresentativo di ciò di cui finora abbiamo parlato: praxis. Una volta si intitolava questo tema all'*umanesimo* di Marx, con intenzioni diverse e perfino opposte. Val la pena di ricordare le due per certi aspetti più emblematiche. Rodolfo Mondolfo spingeva tutto Marx verso questo capitolo unificante, quello dell'umanesimo reale che sarebbe stata la chiave per interpretare il «vero» Marx. Come ha scritto di recente Garin, «il *reale Humanismus* di Feuerbach, liberato dall'assurda accusa di materialismo, nonché dalle accuse di Marx, riprese in Italia da Gentile, diventa la chiave per intendere il *vero* Marx, il suo umanismo e la sua filosofia della libertà»¹². La storia dell'umanesimo di Marx sganciata da Mondolfo che quell'immagine formulò per primo, è stata poi assai lunga, fino all'umanesimo socialista e al marxismo cecoslovacco, polacco, jugoslavo. Louis Althusser dedicò il momento più acuto e geniale della sua vita di pensatore allo scopo che si può chiamare opposto: liberare Marx da questo che egli giudicò il vincolo e il limite giovanile, liberare Marx dal suo «umanesimo» per farlo procedere verso le frontiere della

¹² E. GARIN, *Rodolfo Mondolfo*, in *Id.*, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari 1983, pp. 204-234, in particolare p. 223.

scienza¹³. Sia Mondolfo sia Althusser, per i loro opposti fini analitici, mettevano al centro il problema e l'immagine della praxis. Almeno fino a una certa data, che progressivamente si trasferì sempre più in avanti, e che all'inizio fu posta al 1845, secondo Althusser la praxis marxiana aveva per soggetto l'uomo. « Per il giovane Marx, l'«uomo» non era soltanto un grido che denunciava la miseria e l'asservimento: era il principio teorico della sua concezione del mondo e del suo atteggiamento pratico »¹⁴.

In realtà, in altre letture, la praxis marxiana era stata scoperta secondo altre valenze e secondo dimensioni che ne scoprivano una diversa potenza. Qui non è in discussione una questione di filologia: non sarebbe la sede giusta. È in discussione piuttosto l'immagine teorica di Marx e come essa ha giocato nell'organizzazione della sua influenza storica. Immaginare che la praxis rinvii al soggetto-uomo, a un soggetto ulteriore di cui essa sia oggettivazione e che ne riassume la potenza, significa pensare Marx secondo il carattere unitario, demiurgico, esteriore del soggetto: la totalità-uomo contro l'esistente. Come vedremo fra poco, la praxis contiene in sé tutt'altro atteggiamento; la sua immagine non è quella di una totalità che si piega criticamente verso l'esistente. E questo dato è stato profondamente presente nella lettura « italiana » di Marx, che richiamo qui soprattutto per una ragione che non può essere dimenticata: tanta parte della riflessione italiana su Marx ha girato intorno alle *Tesi* su Feuerbach (testo privilegiato, oltre che da Mondolfo, da Gentile, Capograssi, Gramsci, Preti) e alla filosofia di Marx come filosofia della praxis. Ma in tanta parte di essa, a questa lettura di Marx non era sottesa una sua rapida riduzione al filone umanistico del pensiero moderno. In Gentile l'individuazione del prassismo di Marx si

¹³ Quella « scienza » che irrompe, almeno a stare alla prima periodizzazione di Marx che offre Althusser, dopo il 1845 quando « Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fonda la storia e la politica sull'essenza dell'uomo (...) La rottura con ogni antropologia od ogni umanesimo filosofici, non è un particolare secondario: fa tutt'uno con la scoperta scientifica di Marx » (L. ALTHUSSER, *op. cit.*, pp. 202-203).

¹⁴ *Ivi*, p. 199.

lega interamente alla costituzione di quella energia vitale ultraumanistica in cui tende a concludersi l'itinerario della filosofia moderna¹⁵. Alle spalle di Marx, un cammino che va da Vico a Hegel attraverso Kant (con una riduzione drastica dell'influenza di Fierbach), e che si *attua* in quella unità di soggetto e oggetto, di fare e conoscere che trasvaluta ogni atteggiamento « umanistico » passato presente o futuro¹⁶. Praxis non richiama altro da sé, non ha bisogno di costituirsi in relazione a un soggetto: essa è quella potenza che dissolve ogni dato o sostanza, e più che mai quella sostanza-uomo che è l'ultimo punto di partenza d'una metafisica possibile¹⁷. Praxis diventa, già in Gentile, politica e lavoro. L'esito del pensiero di Gentile è *Genesi e struttura della società*, una filosofia del lavoro, una *Filosofia di Marx* riscritta quaranta anni dopo.

Ma all'interno di tutt'altra dimensione e pensiero su Marx, in Antonio Gramsci la praxis è la forma moderna della potenza e dell'egemonia. Dietro non c'è, s'intende, la nihilistica disperazione che riduce ogni idea a strumento di potere¹⁸; ma nemmeno c'è nessuna « pappa del cuore » sull'essenza dell'uomo. Gramsci è ancora attento al problema della realizzazione della filosofia, e della pratica come strumento, e forse più che strumento, di questo mutamento radicale della praxis esistente. Ma la praxis è tutta interna alle forme specifiche della vita: il linguaggio che parla Gramsci è fin troppo « storico » e l'unico apparente residuo di una « filosofia » che mantiene il suo ruolo non è in effetti tale, perché passato al vaglio della sua realizzazione: « la filosofia deve diventare politica per inverarsi, per continuare ad essere filosofia »¹⁹. Infine, in quel

¹⁵ B. DE GIOVANNI, *Le vie di Marx filosofo in Italia*, cit.

¹⁶ Cfr. in particolare di G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Firenze 1974, pp. 156-165.

¹⁷ In questo senso, Gentile non è all'origine di una interpretazione « umanistica » di Marx, come avviene invece per Mondolfo. Il problema è complesso. Notazioni importanti sia nel saggio di Garin su Mondolfo, che ho citato, sia nella *Introduzione* che Bobbio scrisse per la raccolta di saggi mondolfiani intitolata *L'umanesimo di Marx* (*op. cit.*, pp. XI-XLVIII).

¹⁸ È questa la tesi di A. DEL NOCE, *Gentile e Gramsci*, in *Id.*, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978, pp. 121-198.

¹⁹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino 1975, II, p. 1472.

singolare autore che è Giulio Preti, autore di quel singolare libro *Praxis ed empirismo* che è dimenticato e che forse non meritava di esserlo, tutto il tema della praxis, negli anni dell'umanesimo trionfante, è fortemente ricondotto a quell'unità tra momento speculativo e momento tecnico del sapere che garantisce l'immanenza della praxis nelle forme e nei saperi. Scriveva Preti: « se si tenesse distinta un'attività rivolta all'interpretazione del mondo da una attività rivolta alla modificazione del medesimo, fatalmente si dovrebbero scindere un momento *speculativo* ed un momento *tecnico* del sapere, e allora, direi pure fatalmente, la filosofia verrebbe assegnata al primo momento; per questo, una filosofia della praxis deve essere una concezione tale che l'*interpretare* vi sia già concepito come un *modificare*, e il modificare esso stesso come l'unico valido e garantito interpretare »²⁰. È un testo esemplare di un atteggiamento. La praxis si divide nelle forme; essa diventa l'energia costitutiva dei saperi, individua la dinamica dei loro movimenti, riduce ogni esito spiritualistico della filosofia per immergere nei saperi la potenza dell'attività naturale. Non l'umanesimo ma l'antropologia e la sua scienza vogliono farsi avanti: e non è poco. E Marx è dentro questo processo; e la praxis si forma in quelle intersezioni proprie al rapporto natura-saperi che impediscono ogni lettura o tentazione di lettura nel senso di un soggetto demiurgico di cui si debba attendere, prima o dopo, la compiuta realizzazione. In tutta questa linea di lettura, non c'è un soggetto della praxis; la praxis non rinvia oltre di sé. Essa fa apparire stantia la diatriba sull'umanesimo, si trova già oltre questo dilemma, fornisce già un'altra direzione di analisi.

Tuttavia questa immanenza alle forme, che in modi differenti è implicita nella lettura « italiana » della praxis, sembra attenuarne l'attivismo critico; la praxis nasce in Marx per spezzare, rovesciare l'involucro dell'oggetto, dell'apparenza. La riconquista dell'unità fra la praxis e l'oggetto è il risultato di un atteggiamento critico *radicale* che incrina la continuità fra interpretazione e cambiamento. Bisogna dunque ora riprendere

²⁰ G. PRETI, *op. cit.*, p. 12.

le distanze da quelle letture che pur restano nell'orizzonte del ragionamento, per interrogarsi sullo spazio che individua la praxis come una potenza rispetto alla quale l'esistente sembra semplicemente ma radicalmente *inadeguato*.

4. Vita individuale e vita generica

L'ulteriore domanda che nasce da Marx sembra che possa formularsi così: dove si colloca la dimensione *praxis* per criticare l'esistente? Per considerare l'esistente inadeguato alla propria potenza? Si è visto che la separazione fra l'oggetto e la vita pratica nasce dall'interno della vita storica, e che essa delinea un oggetto astratto che è come svuotato della sua energia costitutiva. Chi riesce a vedere che questa separazione si è verificata, e ponendosi dove? La domanda è pungente, giacché essa mette in discussione la fondatezza e il significato della scrittura di Marx, e in qualche modo la possibilità stessa dell'attività critica della praxis. La ragione a questo punto è evidente, e il dilemma è serio: se la praxis non allude né richiama un *soggetto* generale e compiuto che venga dall'esterno, ciò significa che il punto dal quale essa guarda la realtà è, per usare ancora una metafora spaziale, meno distante di quanto non si possa immaginare da quella realtà divisa e separata. Si potrebbe anzi dire, rendendo più stringente e rigorosa l'analisi, che essa è una parte di quella realtà separata, una delle due parti in cui essa è divisa, la vita pratica contro la sua oggettivazione astratta. Ma questa parzialità come diventa coscienza critica? Che cosa c'è nella vita pratica che permette la lotta per la riunificazione fra l'oggetto e la praxis?

È opportuno intanto far parlare Marx, e poi tornare su questi dilemmi. Anche perché questi dilemmi sono sicuramente interni al travaglio di Marx, e si riflettono nel suo ragionamento e nella sua risposta. Fra il 1843 e il 1845, fra i *Manoscritti* e l'*Ideologia tedesca*, Marx cerca una risposta che costruisca e legittimi la critica, e che dunque dia forma e misura alla praxis come potenza in grado di incrinare la continuità con il vecchio mondo dell'interpretazione. Ora questa risposta si specifica secondo un principio fortissimo di determi-

nazione storica. Rompere la crosta esteriore dell'oggetto e far entrare la praxis nel cuore dell'oggettività, fino a rovesciarne la vecchia fisionomia, è la rappresentazione metaforica di quella tendenza potente a vincere la separazione tra *vita individuale* e *vita generica* che si mostra nella forma del *lavoro alienato*²¹. « Poiché il lavoro alienato 1) aliena all'uomo la natura, e 2) aliena all'uomo se stesso, la sua attiva funzione, la sua attività vitale, aliena così all'uomo il *genere*; gli riduce così la *vita generica* ad un mezzo della sua vita individuale. In primo luogo estranea l'una all'altra la vita generica e la vita individuale, in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima ... »²². Anche questo, un celebre passo che rischia di esser diventato opaco; ma esso è il luogo che individua l'unità profonda, esistente della praxis, la ragione primaria del suo assumere la forma di potenza in grado di rovesciare ogni vecchia e resistente separazione. Praxis è qui l'unità della vita individuale e della vita generica. Questa unità è stata spezzata da una scissione violenta; questa scissione violenta ha diviso la praxis dall'oggetto, rendendo possibile lo stare lì dell'oggetto, il suo diventare « oggetto di qualcosa », dell'interpretare, del guardare, di una veduta statica che lo prende nella sua conclusività. Questa forza si mette in movimento partendo dalla stessa potenza della vita pratica di cui Marx coglie il nucleo irriducibile di attività *vitale*. « La vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita »²³. Ora nella separazione il *genere* si è reso potenza esterna, è quell'oggetto statico e dato da cui è sfuggita ogni interna energia; e l'individuo, quella vita individuale che nella sostanza della vita pratica fa unità con il *genere*, si distacca in se stesso nella sua misera e astratta immediatezza²⁴.

Questo tema diventa centrale nell'*Ideologia tedesca*. L'attenzione che Marx vi riserva si fa acutissima. Un testo straordina-

²¹ Si riveda tutta la sezione intitolata al *Lavoro alienato* nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Roma 1950, pp. 224 ss.

²² *Ivi*, p. 230.

²³ *Ivi*.

²⁴ « L'alienazione non si mostra solo nel risultato, bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività produttrice (...) » (*ivi*, p. 228).

rio va ricordato per esteso e riconosciuto nella sua forza. Eccolo. « Le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e staccate dagli individui, come un mondo a parte accanto agli individui, e il fondamento di ciò è in questo, che gli individui di cui esse sono le forze esistono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, mentre queste forze, d'altro lato, sono forze reali solo nelle relazioni e nel collegamento fra questi individui. Da una parte, dunque, una totalità di forze produttive che hanno assunto, per così dire, una forma obiettiva e che per gli individui stessi non sono più le forze degli individui, ma della proprietà privata (...). Dall'altra parte a queste forze produttive si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate e che quindi sono stati spogliati da ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti, ma proprio per questo e solo per questo sono messi in condizione di entrare come individui in collegamento tra loro »²⁵. Ecco precisato fin nei dettagli lo scenario della separazione. La crescita di due terribili e potenti astrazioni: l'oggetto e la praxis, il *produrre* non più come vita e energia ma come statico potere sulla vita, e l'individuo colto in quell'assoluta astrazione che è insieme miseria e potenza, l'estrema miseria dell'isolamento suo dalla sua stessa energia produttiva e l'estrema potenza implicita nella astrazione, da cui traluce l'immagine della sostanza irriducibile della vita. In questo scenario, irrompe la praxis come impossessamento e rovesciamento dell'oggetto vuoto d'energia vivente. Marx non porta in questo discorso la nostalgia per una unità perduta, anche se è difficile negare che qui come mai più dopo egli « sente » Rousseau quale un autore che meglio di molti altri ha difeso la sostanza della vita dalla possibilità della manipolazione²⁶. Marx non guarda a qualcosa di originario che si è

²⁵ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 63.

²⁶ Penso soprattutto al Rousseau di Starobinski così come è ricostruito nel volume *La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna 1982. L'immagine di un Rousseau « meta-politico » è probabilmente un elemento della formazione di Marx. Più su questo terreno è possibile ripensare un rapporto che su quello della storia politica della libertà in senso stretto, secondo il vecchio tentativo, che avverto oggi come molto « datato », di G. DELLA VOLPE, in *Rousseau e Marx*, Roma 1964.

perduto. Marx sa che ricostituire l'unità è possibile, perché qualcosa è stato strappato alla sostanza della vita: l'unità e la separazione sono fra loro in un intreccio che è difficilissimo districare, l'una si fa specchio all'altra e la stessa unità traluce solo nella sostanza profonda di una « parte » divisa, in quella estrema astrazione che unisce in sé al massimo grado *miseria e potenza*.

L'unità dunque non è in un lontano ed estrinseco fine, ma c'è già nella dialettica descritta. Ancora di più: si intravede una determinazione di tempo che può dare qualche chiarimento iniziale alla domanda sul « tempo » della traduzione della vita materiale in storia: in quanto gli individui « sono diventati individui astratti, proprio per questo è solo per questo sono messi in condizione di entrare *come individui* in collegamento fra loro ». Praxis, che rischiava il silenzio e l'oscurità di chi vive lontano da dove l'*interpretazione* decide dei caratteri del mondo, sembra potersi tramutare in linguaggio e in coscienza. La scrittura di Marx trova qui la sua legittimazione, nel fatto che l'estrema astrazione oggi si è tradotta in realtà. La praxis, parlando di sé, sta per uscire dalla preistoria nella quale era rinchiusa la vita materiale e tende a porsi come un principio di movimento della storia. Ma solo un ulteriore passaggio può compiere questa immagine.

5. Praxis e forza-lavoro

Il passaggio ulteriore andrebbe determinato molto analiticamente, ma qui mi limito a delineare la linea di tendenza dell'itinerario teorico di Marx. Il passaggio sta nella stringente determinazione della praxis come *forza-lavoro*, nella possibilità di costruire una relazione specifica fra questi due concetti. Ambedue sono, nella loro sostanza, « invisibili » a chi si metta dal punto di vista dell'oggettività svuotata di ogni energia vitale. La conquista della praxis, s'è visto, è possibile solo rovesciando la datità dell'oggetto e battendo quell'accento messo in modo esclusivo sulla « interpretazione ». Solo da un altro punto della vita, conquistando un'altra veduta, è possibile che la praxis riemerge. Anche la forza-lavoro è invisibile se ci

si mette dal punto di vista della forma-capitale. Il tema è ben noto, come ben nota è la critica di Marx a Ricardo su questo versante essenziale. La riporto alla memoria da un testo particolarmente perspicuo delle *Teorie sul plusvalore*. « Ricardo avrebbe dovuto parlare, anziché del *lavoro*, di *capacità di lavoro*. Ma con ciò il *capitale* si sarebbe rappresentato anche come le condizioni di lavoro oggettive contrappontentisi, in quanto potenza resasi autonoma, all'operaio. E il capitale si sarebbe subito rappresentato come *rapporto sociale determinato*. Così esso si distingue per Ricardo dal *lavoro immediato* (...) solo in quanto *lavoro accumulato* (...). Ed è qualcosa di semplicemente obiettivo, un semplice elemento del *processo lavorativo*, dal quale non può essere mai e poi mai sviluppato il rapporto fra lavoro e capitale »²⁷. Ma Ricardo non può parlare di forza-lavoro (capacità di lavoro), perché non possiede il punto di vista necessario per fondarne la visibilità. Ora la mia tesi è che Marx ha già conquistato questo punto di vista nell'atto in cui la nuova immagine della praxis ha fatto irruzione in un mondo in cui l'oggetto aveva perduto ogni interna vitalità ed era insieme rappresentazione e preda di una pura situazione di potere sulla vita. In quel momento, la conquista di un punto di vista diverso era già acquisita. Esso restava nascosto sia alla filosofia speculativa sia allo Stato moderno²⁸, ambedue coinvolti in una visione puramente astratta dell'oggetto e della libertà²⁹. Anche la forza-lavoro resta estranea, come s'è visto, all'immaginazione teorica dell'economia politica e di Ricardo suo massimo rappresentante. L'analogia non è forzata, giacché ambedue le situazioni delineate riguardano gli

²⁷ K. MARX, *Teorie sul plusvalore*, Roma 1973, II, p. 435.

²⁸ È ben noto l'intreccio teorico strettissimo che si può ritrovare fra questi due livelli della critica. Testi esemplari che lo mettono nella più chiara evidenza, sono: la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (per la cui analisi rinvio al mio saggio su *Marx e lo Stato*, in « Democrazia e diritto », 1973, 1) e l'ultima sezione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* intitolata alla *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*.

²⁹ La critica all'astrazione, come si trova nel testo ora ricordato sulla dialettica (vedilo nei *Manoscritti*, cit., pp. 291 ss.) è forse quello che con maggiore perspicuità coglie insieme i due tratti — teorico e politico — della critica di Marx.

effetti di visibilità che nascono e si rifrangono dai versanti scelti per guardare il mondo. Apparenza ed essenza si sciolgono in realtà così: esse non esprimono differenti livelli ontologici quanto diversi gradi della visibilità, diverse misure di lontananza che l'occhio riesce a raggiungere. La veduta « essenziale » è quella più interna alla sostanza irriducibile della vita che *praxis* e *forza-lavoro* stanno faticosamente riportando in superficie.

Naturalmente non voglio sostenere che il passaggio dalla praxis alla forza-lavoro sia tranquillo e lineare, tutto già dettato e inscritto nella geniale conquista delle 11 *Tesi* su Feuerbach. Ma si tratta di un problema storiografico che non posso qui non lasciar da parte. Basti accennare al fatto che la forza-lavoro può emergere nella sua costituzione determinata solo dopo che Marx ha definito e misurato nella sua complessità quel tempo del capitale entro il quale la forza-lavoro riesce a stagiare la propria immagine autonoma³⁰. Essa addirittura risulta da misure e rapporti di quantità, se si pensa al complicato suo nascere fra lavoro necessario, pluslavoro, saggio del profitto, saggio del plusvalore³¹. D'altra parte, essa pone in una relazione ancor più serrata quel difficile equilibrio fra separazione e unità al quale mi sono riferito problematicamente nel descrivere la comparsa della praxis marxiana. Essa infatti compare entro il processo di separazione indotto dal capitale, ma ha l'ambizione e pretende di aver la potenza per essere il punto di forza sul quale, poggiando, l'intero processo possa esser riunito. Tutto questo non solo è evidente, ma consentirebbe di seguire analiticamente il percorso di Marx e di raggiungere, di questo percorso, una immagine in parte nuova. Eppure, detto tutto questo, *la forza-lavoro è proprio quella stessa energia vitale che ha costituito l'originaria praxis*, arricchita e precisata, certo, dalla propria esperienza del mondo.

Proviamo ora, a verifica di questa ipotesi, a ricostruire la immagine della forza-lavoro attraverso uno straordinario testo

³⁰ Un'analisi particolare del tempo del capitale e della costituzione al suo interno della forza-lavoro è in B. DE GIOVANNI, *La teoria politica delle classi nel « Capitale »*, Bari 1976.

³¹ *Ivi*, soprattutto pp. 143 ss.

di Marx che la fatica di Lorenzo Calabi ci ha permesso di conoscere in versione italiana. Mi riferisco ai *Manoscritti del 1861-1863*, un lavoro che collocandosi fra i *Grundrisse* e il *Capitale* ha anche un posto assolutamente credibile nella produzione del Marx maturo. Ora lì essa vi compare coniugando insieme un livello di estrema astrazione e un livello di estrema e direi quasi materiale concretezza. Proviamo a vedere. Essa è insieme « mera capacità, possibilità » e « vivente corporeità »; essa ha la pretesa di unire in se stessa questi due livelli. Dei vari passaggi prescelgo in particolare i seguenti: « Da un lato la capacità di lavoro appare come l'*assoluta povertà*, giacché l'intero mondo della ricchezza materiale, come pure la forma generale di questa, il valore di scambio, le sta di fronte come merce altrui e denaro altrui; ma il lavoratore stesso è puramente e semplicemente la possibilità di lavorare presente e racchiusa nella vivente corporeità del lavoratore, una possibilità che tuttavia è completamente separata da tutte le condizioni oggettive della sua realizzazione, quindi della sua propria effettualità e che esiste autonomamente di fronte ad esse, spogliata di esse »³². Più avanti nel testo di Marx, corporeità e astrazione si reincontrano in un gioco di immagini che fa l'una specchio dell'altra: da un lato, « il lavoro separato da tutti i mezzi di lavoro e i mezzi di sussistenza, dalla sua intera oggettività, come mera possibilità »; dall'altro, « l'oggettività che la capacità di lavoro possiede [è] soltanto la corporeità del lavoratore stesso, la sua propria oggettività »³³. Questa capacità che ha nel puro corpo quasi la propria materializzazione, Marx definisce « non fortuna, fortune, ma potenza, δύναμις »³⁴. La capacità come *corpo* ci fa giungere alla sostanza irriducibile

³² K. MARX, *Manoscritti del 1861-1863*, Roma 1980, p. 37.

³³ *Ivi*, p. 173.

³⁴ *Ivi*, p. 35: « la sola merce che ha da offrire, che ha da vendere, è proprio la sua vivente capacità di lavoro sita nella sua vivente corporeità (*Capacità* non deve assolutamente intendersi qui come fortuna, fortune, ma come potenza, δύναμις) (...) perché questo avvenga il presupposto è che manchino, siano andate perdute le condizioni oggettive per la realizzazione della sua capacità di lavoro, le condizioni per l'oggettivazione del suo lavoro, anzi che gli stiano di fronte estranee come mondo della ricchezza (...) ».

della vita, a quella sua essenziale praticità che si era scrollato di dosso il puro mondo dell'interpretazione: e la sostanza irriducibile della vita si può vedere e può agire nella sua pura astrazione proprio perché è ricondotta a questa posizione pura e astrattissima, la «vibrante corporeità», che divisa dall'intero mondo dell'oggettività non è altro che «capacità», «possibilità». La potenza, l'energia è in qualche modo visibile allo stato puro, senza che nessun effetto di nascondimento riesca più a renderla invisibile. La forza del mondo moderno è proprio in questo per Marx: che esso, facendo reale il lavoro astratto³⁵, chiarisce l'esplicarsi di questa *prassi allo stato puro* entro il sistema della separazione e nell'effettivo movimento della storicità³⁶. Corporeità e pura astrazione, pura capacità, potenza fanno così tutt'uno. La vibrante corporeità non è niente di immediato; non è niente di muto e silenzioso, non porta con sé l'ingombro del proprio peso, del farsi trascinare. Essa possiede in sé la potenza dell'astrazione, e si riduce a quella astrazione determinatissima che è la «capacità» di lavoro perché «incorpora» letteralmente in se stessa l'immane complessità del processo che l'ha «ridotta» a semplice energia, e prassi pura. Perciò essa ha l'astrattezza del simbolo e l'immediatezza del corpo; è pura potenza ed è vibrante corporeità. Perciò ancora più della praxis da cui ha preso origine, essa non è un intero che si contrapponga alla separazione, ma si costituisce nel gigantesco processo dell'astrazione moderna; ha dentro e fuori di sé non solo il tempo del capitale, non solo il tempo dello Stato, bensì l'intera filosofia classica tedesca secondo la celebre metafora di Marx, ovvero il punto dove al massimo grado si fa dell'astrazione realtà³⁷. D'altra parte, si

³⁵ È la tesi di Marx nella celebre *Introduzione del '57*, in K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, pp. 3-40, in particolare p. 32.

³⁶ Nell'*Ideologia tedesca* Marx aveva scritto: «Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico» (K. MARX, *Ideologia tedesca*, cit., p. 13).

³⁷ L'astrazione interna alla praxis è tema di fondamentale importanza per la sua fondazione. In passato (in *La teoria politica delle classi nel «Capitale»*, cit.) ho puntato

può facilmente richiamare alla memoria un ultimo passaggio: questa astrattissima «capacità», possibilità, δύναμις, è il corpo concreto dell'idea di proletariato e di classe generale in Marx. È il referente effettivo dell'impossibilità della riduzione della forza-lavoro a merce³⁸. Perché questo spunto rapidissimo e conclusivo? Ecco la ragione. La classe in Marx guarda sempre verso questa *radice*, diventa inconsistente senza questo tramite che spinge l'occhio a guardare in quel punto in cui il corpo è ricondotto alla semplice verità di puro corpo: *puro*, s'intende, perché carico dell'astrazione moderna. Simplex sigillum veri: l'originaria riscoperta della praxis è il nuovo occhio che permette di guardare e capire il mondo.

6. Attualità della forza-lavoro

Ritorniamo ora su quello che a mio giudizio è un passaggio essenziale della riflessione di Marx. Esso è in quel testo dell'*Ideologia tedesca*, che ho prima ricordato, nel quale si afferma la necessità che la produzione della vita materiale non appaia come qualcosa di preistorico, confinata in una preistoria che non può farsi storia, ma che essa va introdotta nella storicità, va guardata come «prima azione storica». «La prima azione storica è (...) la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica»³⁹. Si tratta di rendere storica la produzione stessa della vita, ciò che è sempre rimasto di là dalla possibilità di tramutarsi in linguaggio e coscienza, ciò che non ha mai parlato di sé nella storia. «Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico ...»⁴⁰.

l'analisi soprattutto sul rapporto fra astrazione e forma-capitale; credo che sarebbe importante tornare a metter l'accento su Marx filosofo e sul suo rapporto con alcuni grandi passaggi della metafisica occidentale, da Spinoza a Hegel.

³⁸ B. DE GIOVANNI, *La teoria politica delle classi*, cit., pp. 272 ss.

³⁹ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

Questa visione della storia è in realtà il prodotto diretto di quel distacco dell'oggettività dalla praxis che, svuotando d'ogni energia l'oggetto, ne fa un feticcio sovrapposto e nemico; nel mondo moderno, la sua « espressione più pura » è « la filosofia della storia di Hegel »⁴¹, nella quale l'immagine che alcuni determinati uomini si fanno « della loro prassi reale » viene trasformata « nell'unica forza determinante e attiva che domina e determina la prassi di questi uomini »⁴². Bisogna invece ricostituire la formazione delle idee « partendo dalla prassi materiale »⁴³, come letteralmente scrive Marx nell'*Ideologia tedesca*. Solo così l'oggetto vuoto che in questa sua vuotezza è diventato potere sulla vita può tramutarsi in prassi vivente. Riappare qui, con il ritorno letterale del linguaggio delle *Tesi* su Feuerbach, l'immagine secondo cui la prassi può esser resa *storica*, nel senso forte che ho prima delineato, « solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti »⁴⁴.

Ora tutta l'attualità della forza-lavoro è proprio in questo: *nella sua capacità di introdurre la produzione materiale della vita nell'azione storica*. La forza decisiva della sua immagine e della sua costruzione è tutta qui. Per la prima volta nella storia, la comparsa della prassi come forza-lavoro isola e determina storicamente, in questa astrazione purissima, la produzione della vita materiale, le dà un linguaggio, un sapere, le offre una coscienza, consente che essa parli di sé. Nel passaggio dalla praxis alla forza-lavoro, con tutto ciò che esso implica, questa possibilità si è data. Come forza-lavoro, la vita materiale si è rappresentata storicamente, perché quel punto elementare e astratto fa sporgere nella vita storica l'atto più semplice di produzione della vita. Esso non resta più fuori, come avviene fin quando l'oggettività depotenziata di energia *decide* quali siano i confini della storia. Una volta comparso, di esso non si potrà più tacere. Anche perché la comparsa della vita nella storia, dove essa aveva trovato un permanente divieto di en-

⁴¹ *Ivi*.

⁴² *Ivi*.

⁴³ *Ivi*, p. 30.

⁴⁴ *Ivi*.

trata, ne trasforma radicalmente la legge di movimento e la tendenza. La base stessa della storia si allarga e si distende. In essa si parla della *vita*, di quel « di più » che era rimasto fuori e che, una volta comparso, preme dentro la scorza del vuoto oggetto per impossessarsene. « Le relazioni universali moderne non possono essere sussunte sotto gli individui altrimenti che con l'essere sussunte sotto tutti »⁴⁵.

Ora quale movimento imprime la vita materiale alla storia? La potenza della vita tende a interiorizzare, a portare dentro di sé quelle condizioni materiali del vivere che il corso della storia ha reso autonome ed estranee.

Questo è il principio che la vita tenta di introdurre nella storia. Ma di questa tendenza, Marx non dà affatto una lettura che veda nella struttura economica il momento reale, di cui tutto il resto sia semplice apparenza. L'immagine della vita materiale in movimento è tutt'altro. Un testo dell'*Ideologia tedesca* ne dà questa formulazione suggestiva: « L'appropriazione di queste forze produttive non è altro essa stessa che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali della produzione. Per questo solo fatto l'appropriazione di una totalità di strumenti di produzione è lo sviluppo di una totalità di facoltà negli individui stessi »⁴⁶. L'incontro fra l'oggettività e la praxis è la ricostituzione di quest'ultima. L'oggetto, rovesciato, si riempie di energia vitale; e l'energia della praxis, forte della sua pura astrazione, ha la potenza di rimettere dentro di sé i contenuti della vita. Così quella assoluta e concretissima astrazione che è la forza-lavoro (« energia, potenza, δύναμις »), impadronendosi della vita prodotta e del « produrre », arricchisce la propria fisionomia nel senso dello « sviluppo di una totalità di facoltà negli individui stessi ». Da un lato, questa immagine delle « facoltà », questa rideterminazione *soggettiva* di tutta la storia nella fase del comunismo, mette Marx nel circuito di un pensiero che in Occidente s'era mosso, nell'età moderna, lungo due filoni, quello kant-rousseauiano e quello hegeliano, e ne fa quasi un

⁴⁵ *Ivi*, p. 64.

⁴⁶ *Ivi*.

singolare punto di confluenza; dall'altro lato, essa fornisce una immagine e un'interpretazione dell'autosufficienza filosofica del marxismo come filosofia della prassi, non a caso a Marx rivendicata in forme diverse da chi, come Labriola, Gentile, Gramsci aveva individuato nel « prassismo » di Marx la sua autonoma ragione filosofica⁴⁷: voglio dire l'immagine di una autosufficienza non legata al suo presentarsi come un corpo di dottrine in se stesse concluse ma come liberazione del rapporto fra la prassi e il mondo, introiezione dei saperi e delle forme nella potenza della vita.

Si è tante volte notato che mai nei libri di Marx è descritto con dovizia di particolari un modello di società comunista. La ragione mi sembra stia proprio nel fatto che l'unica immagine possibile, che s'accompagni alla forma critica del pensiero di Marx, è quella del riempimento vitale della praxis, della interiorizzazione delle condizioni materiali del vivere che le si oppongono, della fluidificazione del tempo, riassunto nella « attività esistente nel tempo del soggetto vivente »⁴⁸. Dai *Manoscritti* ai *Grundrisse* al *Capitale*, questa è l'immagine del farsi storia della praxis⁴⁹. Si potrebbe dire che l'ipotesi di Marx si riassume così, in quella immagine del mondo che adegua la potenza della vita alla potenza dell'oggetto; e quindi sia un'ipotesi sulla possibilità che la *radice della vita* si faccia storia. Ma oltre ogni dimensione « apocalittica » che oggi si ama attribuire a Marx come sua ispirazione dominante: la praxis, giunta ad essere « facoltà », si arricchisce e si determina nel mondo umano dei saperi, l'uomo si fa scienza di sé, « antropologia », la potenza tende a placarsi nelle forme non più estranee, lo Stato si estingue nell'ipotesi della società autoregolata.

⁴⁷ Per una analisi differenziale delle varie letture italiane di Marx « filosofo della praxis », rinvio al saggio su *Le vie di Marx filosofo in Italia*, cit.

⁴⁸ K. MARX, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., p. 39.

⁴⁹ Il pensiero di Marx va periodizzato secondo una fondamentale unità interna. La lettura che ho saggiato qui ne dà una esemplificazione *in nuce*.

7. La potenza e le forme: verso un'immagine metapolitica di Marx

Naturalmente ciò non significa che il modello di Marx non sia in un certo senso carico di tensioni. Essenziale fra queste, è il rapporto fra l'unità profonda della vita e le leggi di movimento della storia, fra la potenza e le forme. Tutto Marx rappresenta lo sforzo di trovare la mediazione: egli non rinuncia mai a uno dei termini del rapporto, né mai risolve il movimento delle cose in oggetto di una pura volontà di potenza. Proprio per questo, la mediazione è difficile e tesa. Campi di tensione sono stati spesso segnalati, nella riflessione su Marx, e mi sembra che essi fondamentalmente si annodino intorno al tema descritto; si tratta poi di vedere la formulazione prescelta. Nel marxismo italiano, il pensiero di Cesare Luporini li ha colti con particolare acutezza, delineando un rapporto complicato e non sempre risolto tra « materialismo storico » e « critica dell'economia politica »⁵⁰, tra la potenza della storia e la critica delle forme. È un grande problema sul quale mi piace ricordare l'atteggiamento di Giulio Preti in *Praxis ed empirismo*. Egli dava gran peso, in quel libro, alla costituzione in Marx di quella « ontologia regionale della storia » che secondo lui rappresentava l'unica alternativa alla « Teologia della storia » che si fosse delineata nell'età moderna⁵¹: la via opposta a quella che ha percorso Löwith determinando, sulla sua scia, una caduta « a domino » di gran parte del « marxismo » italiano di oggi⁵². Ma torniamo a Preti. La

⁵⁰ C. LUPORINI, *Dialectica e materialismo*, Roma 1974, in particolare pp. XLI-XLII della *Introduzione*.

⁵¹ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, cit., p. 163.

⁵² L'influenza dei testi löwithiani (e mi riferisco sia al classico *Da Hegel a Nietzsche* sia ai saggi su *Significato e fine della storia*) sulle letture italiane sia di Hegel sia di Marx è stata di enorme peso soprattutto a partire dalla metà degli anni settanta. Nell'insieme, si è trattato di una influenza che non ha tanto prodotto nuova ricerca su quei temi, quanto piuttosto la costruzione di una atmosfera che ha rappresentato un radicale abbandono di campi di analisi ancora assai promettenti; nel campo della filosofia, nel campo delle scienze storiche. Ma tant'è: lo storico del futuro, che scorrerà tanta saggistica italiana di questi anni, potrà forse scorgere in essa la testimonianza di una crisi e di una ricerca che non sembra più possedere una interna misura e vocazione.

sua tesi da un lato ripercorreva un'idea molto « italiana »: « il materialismo storico fino ad oggi è l'unica teoria della storia che sia positiva, cioè scientifica, non metafisica e non retorica »⁵³; dall'altro, cercava di stringerla e di determinarla secondo uno stile argomentativo non consueto. Egli piegava decisamente il discorso verso la sua possibile dimensione antropologica, individuando nei *saperi* delle strutture umane i tratti possibili fra ontologia e forme, tra sostanza resistente della vita e storicità. « In generale, se è l'essere dell'uomo che costituisce la realtà della storia, questa viene a risultare di tutte le strutture umane, biologiche, fisiologiche, psicologiche e sociologiche, economiche e giuridiche, ecc. In questo senso si può dire che la storia non ha, come scienza, un proprio universo di discorso, in quanto questo è in genere il medesimo delle scienze dell'uomo »⁵⁴. Sulla « lettera » di Preti ci sarebbe tanto da dire e da discutere, ma non è questo che qui importa: val solo la pena di sottolineare che la via dell'antropologia indicava un percorso tutt'affatto differente da quello del tradizionale « umanesimo » marxista, in quegli anni sempre più giustificatorio e iperpolitico. La sua indicazione di lavoro era importante e fu prematuramente sotterrata, con il contributo non piccolo che dette allora lo scientismo dell'avvolpiano sotto le forme di Giovanni Cherubini che a sua volta nascondeva quelle di Lucio Colletti. Essa mostrava nella costituzione di un universo di *saperi dinamici* il tramite fra la costituzione profonda della storicità e la determinatezza empirica del linguaggio della storia; e i *saperi dinamici* apparivano come costitutivi della praxis, *saperi* di un oggetto che non stava più lì, immobile, nell'attesa di chi lo interpretasse.

Ma oltre questa particolare vicenda che ho voluto richiamare, la tensione del modello di Marx fra la « vivente corporeità » e le forme è probabilmente un suo tratto costitutivo, è direi quasi in termini kantiani un « principio regolativo » di quel pensiero, un elemento permanente della sua dinamica interna. Con ciò, non si intende affatto eliminare il problema,

⁵³ G. PRETI, *op. cit.*, p. 163.

⁵⁴ *Ivi*, p. 174.

ma individuare l'orizzonte entro il quale esso può esser discusso. Soprattutto, vorrei determinare l'immagine verso cui quella permanente tensione spinge il pensiero di Marx, indicare il nome che forse meglio di altri ne coglie la potenzialità analitica. Questo nome è quello di *Metapolitica*; esso mi appare come il quadro nel quale una possibilità di analisi può riprender tono e contenuti. Naturalmente è un nome che preferisco *pour cause*. Esso s'opponne ad ogni interpretazione *iperpolitica* di Marx: la « politica » in Marx ha motivazioni che scaturiscono da un livello profondo, che deborda assai di là dalle condizioni d'uso per dir così specialistico del concetto. La cautela qui dovrebbe essere estrema, se si pensa che quella dimensione del politico che inizia con Machiavelli si apre per intero sui *saperi* dell'uomo e sull'aspro realismo della sua natura⁵⁵, e che quel « politico » che inizia con Machiavelli non muore più nel mondo moderno: ne è anzi una linfa permanente; per una sua parte, anche Marx nasce di lì. Ma l'opposizione ai modelli iperpolitici ha una sua determinatezza storica assai forte nell'ambito del marxismo. Essa significa rigetto di ogni tendenza a esaurire la criticità di Marx nelle forme istituzionali, nella forma-partito o nella forma-Stato o in qualunque rappresentazione della volontà di potenza. Per quella parte in cui il pensiero di Gramsci porta in sé questa piegatura — e in essa non è certo tutto Gramsci — anche da lui l'immaginazione teorica su Marx deve oggi prendere una qualche distanza. Distanza, dunque, da ogni riduzione della praxis a volontà di potenza. In questa riduzione, potrebbe prender perfino legittimità quella lettura del « moderno » verso il nihilismo che il pensiero heideggeriano e la cultura che esso ha prodotto hanno senza difficoltà esteso, com'è ben noto, assai oltre i limiti entro cui il nihilismo stesso è dichiarata tendenza.

Ma Marx, come s'è visto, rende improbabile questa lettura, che si può motivare solo spostando tutto il quadro della filosofia della storia moderna. A lui preme la conservazione della sostanza della vita, l'apertura di questa sul movimento del

⁵⁵ Ho presente sul tema il bel saggio di R. ESPOSITO, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in « Il Centauro », n. 8 (1983), pp. 12-53.

genere⁵⁶. La mossa iniziale che individua e specifica la praxis è oltre la dimensione politica, verso il lavoro come con tutta chiarezza mostrano i *Manoscritti economico-filosofici*⁵⁷. La stessa politica è criticata nella sua forma statale, e ritrovata nel suo rigenerarsi a ridosso della *radice umana*, dove essa spezza i suoi vecchi confini secondo il punto di vista critico che trova la sua espressione rilevante nella *Questione ebraica*⁵⁸. La politica non si svincola mai in Marx da quel « meta » che la condiziona e in qualche modo la fonda. Il « meta » non significa *oltre*: la soggettività non si svincola dalle forme, per compiere il salto in un altro tipo d'agire, nel vuoto di una comunicazione liberata dal dominio. La *Metapolitica* di Marx non ha affatto per vero erede l'*agire comunicativo* di Habermas⁵⁹. Non va mai dimenticato che la praxis non ha dietro l'astratto soggetto-uomo, ma possiede in sé quella concretissima astrazione che le deriva dal risultare da una storia e, come costruita nel suo stesso corpo, da una temporalità complessa che ne impedisce ogni drastica riduzione all'essenza, contro ciò che *appare*. Essa è percorsa da un terribile desiderio di sapere, di « saperi », è attraversata da una resistente griglia di forme; sta bene con i piedi sulla terra e conosce l'aspro realismo della politica e della storia. Ma le condizioni della sua costituzione e del suo sapere conducono oltre il sapere politico; la politica non basta a comprenderla; essa deborda dai suoi confini.

8. Quale politica da Marx?

La domanda è stringente, e necessaria per una conclusione. Il prassismo di Marx infatti implica, come s'è visto all'inizio,

⁵⁶ È la problematica centrale nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Sarebbe da vedere più analiticamente l'uso del termine « vita », « corpo » in questo Marx; e soprattutto seguire le connessioni visibili con un mondo di saperi particolari che emergevano in Germania dalla crisi della compattezza del sistema hegeliano.

⁵⁷ K. MARX, *Manoscritti*, cit., pp. 224 ss.

⁵⁸ Id., *La Questione ebraica*, Roma 1971, in particolare pp. 73 ss.

⁵⁹ Ho presente soprattutto la posizione che esprime Habermas nella famosa polemica con Luhmann. Si veda J. HABERMAS-N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano 1973, in particolare pp. 67 ss.

una penetrazione radicale della pratica nella teoria, la quale può esser verificata solo dal suo pratico realizzarsi. Questo dinamismo conduce verso un'immagine di *realizzazione*. Ora il paradosso di Marx sta proprio nel fatto che l'effettiva realizzazione della praxis coincide con la tendenza all'estinzione della politica. La critica della politica, in Marx, compare con questa radicalità. Come non ricordare un passo conclusivo della *Questione ebraica*? « Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come *forze sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della *forza politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta »⁶⁰. Passiamo ora ai *Manoscritti del 1861-1863*, dove il discorso è tutt'altro.

Ad un certo punto, Marx sviluppa una critica delle combinazioni funzionali della fabbrica capitalistica e fa intendere che di queste combinazioni è necessaria una riappropriazione collettiva. « La combinazione è piuttosto una combinazione delle funzioni unilaterale sotto le quali è sussunto ciascun lavoratore o ciascun numero di lavoratori per gruppi. La sua funzione è parte unilaterale, astratta. L'insieme che si viene a formare si basa proprio su questa sua *pura esistenza di parte* e su questo suo isolamento nella singola funzione. È dunque una combinazione della quale egli costituisce una parte, combinazione che riposa sul fatto che il suo lavoro non è combinato. I lavoratori formano i mattoni di questa combinazione. Ma la combinazione non è un rapporto che appartenga a loro stessi »⁶¹. « La *forma sociale* di questo lavoro combinato », aggiunge Marx poco dopo, « è l'esistenza del capitale di contro al lavoratore »⁶². Circa vent'anni dopo aver scritto la *Questione ebraica*, Marx estende l'*identica critica*, che lì aveva sviluppato

⁶⁰ K. MARX, *La Questione ebraica*, cit., pp. 78-79.

⁶¹ Id., *Manoscritti del 1861-1863*, cit., pp. 291-292.

⁶² Ivi, p. 293.

nei confronti della politica, alla forma del lavoro sociale. Le due critiche sono unificate dall'idea che i mezzi di produzione della storia (politica, capitale ecc.) vanno riappropriati ai produttori reali. La ragione è nel fatto che solo questa riappropriazione si piega su quella « radice », su quella « vivente corporeità » che rappresenta la riunificazione della praxis all'oggetto. È proprio su queste immagini che voglio concludere: è *più che politico* il « modello » di Marx, è *più che politica* la politica di cui egli parla, in quanto essa fin dall'inizio (*Questione ebraica*) ha per compito di realizzare la « radice », la « vivente corporeità ».

Ma ancora un ultimo passaggio va precisato. Per Marx la vita si conserva e si sviluppa solo se la *radice* di essa si fa tempo e storia; solo questa tendenza, infatti, permette di interiorizzare le condizioni di produzione della storia, di *render proprio* l'immenso campo di energie che lì si muove. Ora l'interrogativo radicale è questo: è possibile costruire una *politica* intorno a questa necessità? O la sua radicalità oltrepassa ogni politica possibile? Per Marx, solo realizzando quel « di più », è possibile *conservare la vita*. Ma la realizzazione di quel « di più » non eccede ogni *possibile* organizzazione sociale? La domanda credo che continui ad essere di fronte a noi. Più la storia diventa drammatica, oltre ogni vecchio modello di integrazione-sviluppo; più essa mette in moto immense forze che delineano la propria immagine al di là di ogni possibile controllo, più sembra che il controllo delle condizioni materiali della vita diventi essenziale per la futura conservazione della vita, più la politica ritorna ad avere a che fare con i temi di frontiera della vita e della morte — come avvenne in quella altra grande epoca di transizione che fu il '600 — più la *questione democratica* ritorna come *questione vitale*; più tutte queste cose rientrano nel nostro orizzonte di vita, più evidentemente Marx si dimostra un momento decisivo della coscienza del mondo. Può darsi che il suo pensiero vada *contro* la tendenza della storia; ma può anche darsi che la tendenza della storia diventi sempre più ostile alla possibilità della conservazione della vita. In questo campo di tensioni, i principi radicali di una *Metapolitica* possono riassumere il valore di « principi regolativi » dell'esistenza storica. Non dunque il « tramonto » di Marx sembra all'ordine del giorno; ma il suo problematico rapporto con il « dramma » della storia presente.

LUCIANO PELLICANI

La dialettica marxiana: scienza o gnosi?

In una lettera a Paul Lafargue, scritta da Engels l'11 agosto 1884, si legge: « Marx protesterebbe contro l'ideale politico, sociale ed economico che voi gli attribuite. Quando si è uomini di scienza, non si hanno ideali, si elaborano risultati scientifici, e quando si è, inoltre, uomini di partito si combatte per metterli in pratica. Ma quando si ha un ideale, non si può essere uomini di scienza poiché si ha un partito preso in anticipo ».

Da questo brano risulta limpidamente che, secondo Engels, Marx concepiva la scienza della società — dunque la sociologia — a immagine e somiglianza della scienza della natura e che riteneva essenziale la distinzione, tipicamente positivista, fra proposizioni descrittive e proposizioni normative. Senza tale distinzione, la ricerca scientifica sarebbe stata viziata alla radice, poiché, anziché enucleare le leggi oggettive della realtà, si sarebbe fatta deviare da pregiudizi etico-politici. Ciò è confermato da numerosi luoghi in cui Marx afferma in modo inequivocabile che la scienza storico-sociale doveva essere libera da giudizi di valore. Nel *Capitale* egli parla di « *leggi e tendenze* operanti ed effettuantesi con bronzea necessità » e dichiara di concepire « lo sviluppo della formazione economica della società come un processo di storia naturale »¹. Nell'*Ideologia tedesca* afferma che « il comunismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Il comunismo (è) il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente »². Infine nel *Manifesto* si

¹ K. MARX, *Il Capitale*, Roma 1957, vol. I, 1, p. 18.

² K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere Complete*, Roma 1970 e ss., vol. V, p. 34.

legge che « le posizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto sopra idee, sopra principi che siano stati inventati o scoperti da questo o quel innovatore del mondo. Esse sono soltanto espressioni generali di rapporti effettivi di una lotta di classe già esistente, di un movimento storico (in svolgimento) »³. Di qui la nota tesi marxiana, secondo cui « la classe operaia non ha da realizzare ideali »⁴. La sua meta — la distruzione dell'ordine esistente e la costruzione della società comunista — è dettata dalle leggi oggettive del processo storico. Conseguentemente, ogni « dover essere » è bandito come « descrizione fantastica (di una) nuova Gerusalemme »⁵ e « ricetta per le cucine dell'avvenire ».

Da tutto ciò risulta che Marx si considerava lo scopritore delle leggi oggettive della società capitalistica che aveva compiuto un'opera scientifica analoga a quella di Darwin — al quale, non a caso, avrebbe dedicato il *Capitale*. Risulta altresì che ciò che egli chiamava « socialismo scientifico » non intendeva essere un programma etico-politico, bensì la descrizione *weltfrei* di un processo storico oggettivo.

Senonché, questa interpretazione della concezione della conoscenza scientifica che ha guidato Marx — ancorché difesa da autorevoli marxisti quali Kautsky, Hilferding, Bucharin e Della Volpe — si scontra con notevoli difficoltà. Anche se si mette da parte il fatto, per altro assai importante, che l'intero corpus teorico di Marx trasuda giudizi di valore da tutti i pori⁶, è difficile non convenire che Trockij aveva ragione

³ Id., *Manifesto del Partito comunista*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, pp. 498-499.

⁴ K. MARX, *La guerra civile in Francia*, in *Opere scelte*, Roma 1969, p. 913.

⁵ K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto*, cit., pp. 515-516.

⁶ Un brano per tutti: « Entro il sistema capitalistico tutti i modi per incrementare la forza produttiva sociale si attuano a spese dell'operaio individuo, tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice delle macchine, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro medesimo, gli estraniando le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; durante il processo lavorativo lo assoggettano a un processo odioso nella maniera più meschina; trasformano il periodo della sua vita in tempo lavoro, gli gettano la moglie e i figli sotto le ruote di Juggernaut del Capitale » (Id., *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, pp. 96-97).

quando scriveva che « il marxismo senza dialettica (era come) un orologio senza molla »⁷. Tesi, questa, sostenuta con estrema energia da studiosi della statura di Lukács, Korsch, Gramsci e Marcuse. I quali hanno polemizzato vivacemente con la lettura positivista del materialismo storico e hanno evidenziato come il metodo di Marx non è, a rigore, altro che l'applicazione in senso rivoluzionario della dialettica hegeliana.

Marx stesso, del resto, ha difeso contro i facili detrattori di Hegel la validità scientifica della dialettica, anche se nello stesso tempo ha sottolineato che essa doveva essere « rovesciata per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico » e ha esplicitamente definito « dialettico » il metodo d'analisi da lui adoperato nel *Capitale*⁸. Egli, in effetti, ha fatto qualcosa di più che « civettare » con la terminologia hegeliana: ha dialettizzato la scienza empirica dei processi economici, cioè, per dirla con le parole di Lassalle, ha trasformato Ricardo in un hegeliano riscrivendo i *Principi di economia* nel linguaggio della *Scienza della logica*.

È accaduto così che Marx ha preteso che il suo metodo fosse ad un tempo materialistico e dialettico. Pur polemizzando con la massima energia contro l'interpretazione idealistica della storia, egli, sotto l'influenza della logica hegeliana, « ha trasferito le contraddizioni logiche del pensare all'essere, (sicché) forze opposte nella natura o nella storia sono state (da lui) interpretate come contraddizioni logiche »⁹. Ma mentre nella filosofia hegeliana, che si basa sull'identificazione dell'essere con il pensiero, tale operazione è legittima, nella filosofia marxiana, che si dichiara materialistica, essa è priva di senso. Come ha osservato Léo Apostel, credere che la realtà sia in se stessa contraddittoria « equivale ad identificare contraddizioni reali e contraddizioni logiche, realtà e pensiero »¹⁰; ma ciò è esattamente il presupposto metafisico dell'idealismo, che

⁷ Cit. da D. SETTEMBRINI, *Il labirinto marxista*, Milano 1976, p. 9.

⁸ K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, 1, pp. 27-28.

⁹ H. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, Milano 1981, pp. 29 e 76.

¹⁰ L. APOSTEL, *Logique et dialectique*, in J. PIAGET (a cura di), *Logique et connaissance scientifique*, Paris 1967, p. 365.

Marx voleva evitare. Per questo Kelsen ha parlato, con riferimento al materialismo storico, di « tragico sincretismo metodologico »¹¹ e Henri Denis, dopo un'attenta analisi della struttura logico-metodologica del *Capitale*, ha concluso che Marx « ha voluto coniugare l'acqua e il fuoco, la dialettica hegeliana e la metafisica ingenua di Ricardo »¹².

Per intendere le ragioni ciò che Marx voleva ottenere fondendo il materialismo con la dialettica, occorre tener presente quale era la sua esigenza psicologico-morale fondamentale: egli voleva costruire una teoria capace di « dare la certezza che la vecchia società stesse per finire e che l'edificio dell'inganno e del pregiudizio stesse crollando »¹³. Davanti a lui c'erano due metodi antitetici: il metodo empirico della scienza economica e il metodo dialettico della metafisica hegeliana. Ebbene: Marx, anziché scegliere uno dei due, credette che era possibile fonderli in un unico metodo dialettico-materialistico. E credette che con esso sarebbe stato in grado di costruire una « scienza nuova » capace di dare un granitico fondamento teorico alla sua opzione etico-politica e di dimostrare, al di là di ogni possibile dubbio, che il comunismo sarebbe stato « l'ultima forma di organizzazione dell'umana famiglia »¹⁴.

Marx, in altre parole, non rifiutò la scienza empirica in nome della scienza dell'assoluto; né fece l'operazione inversa. Volle compiere un'operazione analoga a quella tentata da Leibniz: recuperare le acquisizioni delle scienze empiriche all'interno della visione teleologica della realtà.

Qui mi pare opportuno ricordare una lettera del giovane Leibniz, dove si legge: « Il nostro tempo è fertile al tempo

¹¹ H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, Bari 1978, p. 10.

¹² H. DENIS, *L'Economie de Marx: histoire d'un échec*, Paris 1980, p. 195. Analoga la tesi sostenuta, fra gli altri, da V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1973; D. ARGERI, *La dialettica dissacrata*, Milano 1979; L. COLLETTI, *Tramonto dell'ideologia*, Bari 1980; G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx*, Bari 1981.

¹³ K. MARX, *Discorso all'Associazione operaia di cultura di Londra*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, p. 619.

¹⁴ K. MARX e F. ENGELS, *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere Complete*, cit., vol. X, p. 617.

stesso di scienza e di empietà. Grazie ai progressi delle matematiche e della conoscenza dei corpi offerta dalla chimica e dall'anatomia, è sembrato di rendere ragione meccanicamente, in base alla figura e al moto dei corpi, della maggior parte dei fenomeni che gli antichi riportavano al Creatore o a non so quali forme incorporee, sicché persone di ingegno cominciarono a provare se non si potesse salvare o spiegare i fenomeni naturali, facendo a meno di postulare Dio o di farlo intervenire nel ragionamento »¹⁵. La conseguenza di questa tendenza a spiegare i fenomeni naturali utilizzando solo cause efficienti e trascurando le cause finali era che le scienze esatte fornivano un'immagine dell'universo simile a una macchina. Ciò ripugnava a Leibniz, che invece riteneva che l'universo doveva essere concepito come un sistema di fini e di valori oggettivi. Proprio per ciò, egli mobilitò tutte le sue straordinarie risorse intellettuali per conciliare il meccanicismo e il materialismo di quelli che egli chiamava i *philosophi novi* con il finalismo dei filosofi classici. Il risultato di questo progetto fu, come è noto, la teodicea, in cui, per l'appunto, le cause finali, espulse dal pensiero scientifico, vennero reintrodotte nella spiegazione dei fenomeni. In tal modo l'alleanza fra la realtà e i bisogni dell'anima, che le scienze esatte stavano corrodingo, fu riallacciata.

La teodicea di Leibniz, però, non resse agli attacchi di Kant. E tuttavia il progetto di Leibniz fu ripreso, proprio a partire dalla gnoseologia kantiana, dai filosofi idealisti, i quali erano spiriti religiosi, assetati di assoluto, che non potevano accettare, per motivi psicologico-morali, il « disincanto del mondo » operato dallo spirito illuministico. In particolare, Hegel volle esplicitamente costruire una nuova teodicea — nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* è lo stesso Hegel che definisce la sua filosofia « una teodicea, una giustificazione di Dio, quale Leibniz ha tentato a modo suo »¹⁶ — sostituendo il Dio trascendente della tradizione giudaico-cristiana con un Dio immanente e ricorrendo a una nuova logica — la logica dialettica —

¹⁵ G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, Torino 1967, vol. II, p. 27.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1967, vol. I, p. 30.

grazie alla quale egli riteneva sarebbe stato possibile dimostrare come la realtà tutta era dominata da un piano nascosto, da una vera e propria Provvidenza¹⁷. Alle scienze empiriche, tipico prodotto dell'intelletto astratto che ragionava prescindendo dalle cause finali, egli contrappose la scienza dialettica, concepita come l'autocoscienza che l'Assoluto aveva di se stesso¹⁸. La realtà del finito — oggetto di studio delle scienze empiriche — fu da lui negata¹⁹ e la ragione presentata come « la sostanza e l'infinita potenza del mondo », sicché il compito della vera scienza non poteva che essere quello di « acquisire consapevolezza del fine della ragione »²⁰. La storia, pertanto, in quanto dispiegamento della ragione, aveva un *telos* immanente e il mondo cessava di essere visto come una macchina senza scopi e senza valori oggettivi; al contrario: tornava ad apparire, contro ogni forma di materialismo, una entità spirituale teleologicamente orientata che, attraverso il suo movimento autocontraddittorio, ascendeva verso il « sommo bene ».

In tal modo Hegel riuscì a rivitalizzare la visione animistica della realtà²¹ e, con ciò stesso, a diffondere le conseguenze

¹⁷ « La storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale » (*ibid.*, p. 65).

¹⁸ Così suona la definizione hegeliana della scienza dialettica: « Lo spirito che si sa sviluppato come spirito è la scienza ». (*Id.*, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1963, vol. I, p. 19).

¹⁹ « Il finito scompare nell'infinito, e quello che è, è soltanto l'infinito... L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come vero essere » (*Id.*, *Scienza della logica*, Bari 1978, vol. I, pp. 168 e 192).

²⁰ *Id.*, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 14 e 9.

²¹ Come ha illustrato Jacques MONOD nel *Caso e la necessità*, l'atteggiamento fondamentale dell'animismo consiste nel proiettare le leggi nel pensiero sulla natura inanimata e quindi nel vedere in questa un progetto ascensionale o comunque un ordine morale. Grazie a tale proiezione, l'animismo stabilisce fra la natura e l'uomo una profonda alleanza, al di fuori della quale esiste solo quella spaventosa solitudine esistenziale magistralmente descritta, fra gli altri, da Heidegger e Sartre. Si capisce, allora, agevolmente perché negli ultimi duecento anni buona parte della filosofia occidentale non è stata altro che il tentativo continuamente ripreso di riallacciare l'Antica Alleanza costruendo forme mascherate di animismo, fra le quali quella hegel-marxiana è risultata essere la più suggestiva e influente (cfr. L. PELLICANI, *I rivoluzionari di professione*, Firenze 1975).

moralmente catastrofiche della « morte di Dio »: costruì un vero e proprio surrogato ideale della religione cristiana mostrando come la storia non era altro, se guardata dal punto di vista della totalità, che « il dispiegarsi della natura di Dio »²². E la logica dialettica — elevata al rango di logica superiore rispetto alla logica formale, tipica dell'intelletto astratto — fu l'operatore magico da lui adoperato per reintrodurre le cause finali nel cuore stesso della realtà. La logica dialettica, infatti, fa tutt'uno con la teoria dell'alienazione e questa, a sua volta, non è che una variante del mito gnostico della caduta e della redenzione: esattamente come nelle soteriologie gnostiche, nella filosofia hegeliana della storia l'umanità è concepita come un Dio degradato che, attraverso un doloroso pellegrinaggio, tende a realizzare la sua essenza, che è, per l'appunto, divina²³.

Si capisce agevolmente, allora, perché Marx, avendo posto al centro della sua costruzione teorica il problema dell'alienazione e del suo superamento, non poteva rifiutare la dialettica, malgrado tutte le critiche da lui rivolte ad Hegel. Inoltre la dialettica permetteva di pensare la realtà come una totalità in marcia verso il Regno della libertà senza ricorrere a un Dio trascendente. Grazie ad essa, si poteva essere atei e tuttavia vedere nella storia un processo ascensionale verso il « sommo bene »; più precisamente, una odissea dall'unità originaria (tesi) all'alienazione (antitesi) e da questa alla riconciliazione finale (sintesi). In tal modo la « morte di Dio » cessava di essere una catastrofe morale poiché il mondo restava quello che era nella tradizione giudaico-cristiana: una macchina produttrice di salvezza.

Ciò è tanto vero che nei *Manoscritti* del 1844 Marx scrive che « l'intero movimento della storia è tanto il reale atto di generazione del comunismo — l'atto di nascita della sua empirica esistenza — quanto è, per la sua coscienza pensante, il movimento concepito e saputo del proprio divenire »²⁴. In que-

²² G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 29.

²³ Sulle matrici gnostiche della dialettica hegeliana cfr. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, pp. 255-270 e G. HANRATTY, *Gnosticism and Modern Thought*, in « Irish Theological Quarterly », 1980, n. 1, pp. 15-19.

²⁴ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, p. 324.

sta sentenza troviamo tal quali i due tratti essenziali del *modus cogitandi* hegeliano: (a) la realtà è concepita come una totalità orientata verso un fine ad essa stessa immanente e (b) la scienza è l'autocoscienza che la realtà ha di se stessa. La scienza, quindi, è in grado di sapere quale sarà lo sbocco finale del processo storico. Il che spiega perché Marx nella *Sacra famiglia* possa scrivere che « la proprietà privata nel suo movimento economico-politico tende verso la sua propria dissoluzione », dal momento che « il proletariato eseguirà la condanna che la proprietà privata pronuncia su se stessa producendo il proletariato »²⁵.

Detto in altra forma: la scienza, da una parte, sa che la proprietà privata ha scisso l'unità originaria e generato un « mondo capovolto »²⁶ in cui gli uomini vivono completamente alienati come in un « deserto popolato da bestie feroci »²⁷; ma, dall'altra, sa anche che il movimento autocontraddittorio della storia, necessariamente progressivo, garantisce che la scissione verrà superata e che quindi il mondo rovesciato verrà raddrizzato. Il rovesciamento del mondo rovesciato è la rivoluzione, come il suo etimo indica. Insomma la storia è regolata da un codice genetico che, una volta correttamente decifrato grazie alla scienza dialettica, dà la certezza che l'umanità guadagnerà la sua patria originaria. Tant'è vero che Marx scrive che « il comunismo si sa già come reintegrazione o ritorno dell'uomo in se stesso, soppressione dell'umana autoalienazione »²⁸.

Né è tutto. Marx è fermamente convinto che la restaurazione (a un livello superiore) dell'unità originaria produrrà una vera e propria *metanoia* o, più precisamente, una « restaurazione »²⁹ dell'essenza generica corrotta dal denaro e dallo spirito acquisitivo³⁰; ed è altresì convinto che tale restaurazione

²⁵ K. MARX e F. ENGELS, *La sacra famiglia*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, p. 37.

²⁶ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, p. 190.

²⁷ *Id.*, *Peuchet: del suicidio*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, p. 545.

²⁸ *Id.*, *Manoscritti*, cit., p. 323.

²⁹ *Ibid.*, p. 334.

³⁰ « Il denaro, in quanto concetto esistente e attivo del valore, confonde e scambia tutte le cose, esso è così la generale confusione e inversione di ogni cosa, dunque

sarà in sostanza una *divinizzazione dell'uomo*, poiché essa sopprimerà la sua impotenza e la sua contingenza e, per ciò stesso, estinguerà il bisogno religioso, che dell'impotenza e della contingenza umane è l'espressione più tipica. Sempre nei *Manoscritti* si legge che « il comunismo (è) la positiva soppressione della proprietà privata quale autoalienazione dell'uomo, e però (la) reale appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo... Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la verace soluzione del conflitto fra essenza ed esistenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale »³¹.

Come si vede, nella filosofia del giovane Marx troviamo tutti gli ingredienti tipici della tradizione gnostica³². Prima di tutto, la scienza come autocoscienza e come sapere che annuncia la risoluzione dei « problemi maledetti » che caratterizzano la condizione esistenziale dell'uomo. In secondo luogo, l'idea di un mondo rovesciato, messo con la testa in giù, che, proprio per ciò, appare all'uomo profondamente estraneo alle sue esigenze, sicché egli si sente abbandonato, perduto, in una parola alienato. In terzo luogo, l'idea che l'uomo è una sorta

il mondo sovvertito, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali e umane » (*ibid.*, p. 353).

³¹ *Ibid.*, pp. 323-324. Secondo la teologia tomistica Dio è l'essere in cui essenza ed esistenza coincidono. Pertanto, quando Marx scrive che la rivoluzione comunista eliminerà il conflitto tra essenza ed esistenza dice che essa divinizzerà l'uomo. Il che spiega perché ha scritto che « Marx collega con la specie l'idea di redenzione e solo nella specie vede metaforicamente parlando un dio-infante » (*Religione e socialismo*, Bologna 1973, p. 193). Analogamente, Adam SCHAFF ha scritto che, grazie al comunismo, « l'uomo potrà ascendere al biblico trono di Dio e prenderne lo scettro » (*Il marxismo e la persona umana*, Milano 1963, p. 249). Infine va ricordato che Jules GUESDE ha sintetizzato l'idea centrale del progetto marxiano dichiarando che, come un tempo il cristianesimo fece di Dio un uomo, così il socialismo scientifico avrebbe fatto dell'uomo un Dio; e va altresì ricordato che Roger GARAUDY ha parlato a più riprese dell'uomo come « Dio in fiore ». Come meravigliarsi, allora, se Gramsci ha visto nel marxismo « la religione che ammazzerà il cristianesimo »? (*Sotto la mole*, Torino 1968, p. 228).

³² Sullo gnosticismo si veda soprattutto la magistrale opera di H. PUECH, *En quête de la Gnose*, Paris 1978. Va qui ricordato che spetta ad Eric VOEGELIN il merito di aver per primo visto nel marxismo una reviviscenza della mentalità gnostico-manichea.

di Dio degradato, dominato dallo struggente desiderio di riguardare la sua patria originaria, dove potrà finalmente sentirsi in armonia con se stesso e con la natura. Infine, l'idea che la salvezza — la cancellazione dell'alienazione — è imminente e che essa consiste nella riappropriazione di quelle potenze che, pur essendo state prodotte dall'uomo, gli sono diventate estranee e lo dominano, rendendo la sua condizione sommamente infelice.

Si potrebbe sostenere — Althusser e la sua scuola lo hanno fatto con estrema energia³³ — che il Marx dei *Manoscritti* parigini è ancora prigioniero della cappa ideologica hegeliana e dell'umanesimo feuerbachiano e che il marxismo scientifico viene alla luce solo quando Marx compie una « rottura epistemologica » con la metafisica idealistica. Ma i testi non confortano tale lettura³⁴.

Anche nelle opere della maturità ritroviamo lo schema soteriologico tracciato nelle opere giovanili, secondo cui la preistoria dell'umanità coincide con la progressiva scissione dell'unità originaria (comunismo primitivo) che ha avuto la sua divaricazione massima nella contrapposizione fra il Capitale e il Lavoro su cui si basa la società di mercato, sicché il capitalismo è il mondo dell'alienazione e della « corruzione generale » dominato dal « *bellum omnium contra omnes* »³⁵. Nei *Grundrisse*, per esempio, si legge che « non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche

del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza la loro appropriazione della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, ma la separazione di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che si attua pienamente soltanto nel rapporto tra lavoro salariato e capitale ». E si legge altresì che « il processo storico è consistito nella separazione di elementi tradizionalmente uniti — il suo risultato non è pertanto la scomparsa di uno degli elementi, ma la comparsa di ciascuno di questi in una relazione negativa con l'altro — il lavoratore libero (potenzialmente) da una parte, il capitale (potenzialmente) dall'altra. La separazione delle condizioni oggettive al polo delle classi che sono state trasformate in lavoratori liberi deve presentarsi altresì come una autonomizzazione di queste stesse condizioni al polo opposto »³⁶.

Identica la visione della realtà che fa da sfondo alle analisi empiriche contenute nel *Capitale*. È vero che in quest'opera la categoria dell'alienazione non compare. Ma si ribadisce che la società capitalistico-borghese è « un mondo stregato, deformato, con la testa in giù »³⁷, che la sua esistenza storica è regolata da un movimento « contraddittorio »³⁸ e che infine essa è dominata dalla legge del feticismo, la quale in buona sostanza non è altro che un nuovo nome dato alla legge dell'alienazione. « A prima vista — dice Marx — una merce sembra essere una cosa triviale, ovvia »³⁹. Ma essa contiene un arcano: trasforma i rapporti sociali in rapporti fra cose, quindi li reifica, col risultato che sul mercato — luogo in cui le merci si scambiano — gli uomini vivono estraniati gli uni rispetto agli altri. Il capitalismo, in altre parole, non si limita a produrre merci, ma fa qualcosa di più radicale e sconvolgente: converte i prodotti dell'umana attività in feticci e mercifica gli stessi uomini.

³³ Tuttavia l'ultimo ALTHUSSER ha riconosciuto il sostanziale fallimento della sua interpretazione del materialismo storico. In un saggio del 1978 egli ha scritto che « vi è in Marx il tema del ribaltamento (feuerbachiano) della filosofia borghese, e quello di rimettere in piedi la dialettica hegeliana. Vi è anche nella sua opera, se sempre più in forma critica, ma sempre presente in filigrana, l'idea di una filosofia della storia, di un Senso della storia incarnato nella successione di epoche progressive di modi di produzione determinati, che condurrebbe alla trasparenza del comunismo. Si trova in Marx questa rappresentazione idealistica del Regno della libertà, che succederebbe al regno della necessità, il mito di una comunità ove il libero sviluppo degli individui prenderebbe il posto dei rapporti sociali, divenuti tanto superflui quanto lo Stato e i rapporti di mercato » (*Il marxismo oggi, in Quello che deve cambiare nel Partito comunista*, Milano 1978, p. 109).

³⁴ K. MARX, *Miseria della filosofia*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, p. 111.

³⁵ *Ibid.*, *La questione ebraica*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, p. 77.

³⁶ *Ibid.*, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1970, vol. II, pp. 114 e 133.

³⁷ *Ibid.*, *Il Capitale*, cit., vol. III, 3, p. 242.

³⁸ *Ibid.*, vol. I, 1, p. 28.

³⁹ *Ibid.*, vol. I, 1, p. 84.

Il presupposto implicito di questa visione della società capitalistica come dominio universale delle merci (reificazione) è che se le relazioni mercantili fossero abolite, verrebbe restaurata l'unità originaria e il mondo cesserebbe di essere con la testa in giù. D'altra parte, proprio perché il capitalismo è la negazione della verace natura umana, esso verrà necessariamente negato dalla storia futura. Lo garantisce la stessa legge del valore-lavoro, la quale, da una parte, esprime, la separazione fra individuo e società e, dall'altra, esprime anche la vocazione della realtà a ritrovare la sua unità originaria. Tale legge — come ha dimostrato Lucio Colletti — è una classica contraddizione dialettica⁴⁰, che contiene ciò che Marx, con espressione tipicamente hegeliana, chiama « la negazione della negazione »⁴¹, vale a dire la sentenza di morte del modo di produzione capitalistico. Infatti, l'autovalorizzazione del capitale trova un limite insuperabile, che è costituito dal fatto che le contraddizioni da cui esso è lacerato producono il fenomeno della « caduta tendenziale del saggio di profitto », il quale nello stesso momento in cui condanna il proletariato all'immiserimento crescente, fagocita, per così dire, il cibo — il profitto, per l'appunto — di cui la borghesia si alimenta. Pertanto, nella legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, che Marx deduce come un corollario logico della teoria del valore-lavoro, è contenuta la prognosi del collasso catastrofico del capitalismo.

Ancora e sempre troviamo l'idea che l'esistente — nel caso specifico, la società di mercato — è una realtà capovolta che si autonega, si trascende verso la sua antitesi dialettica: l'economia collettivistica, la quale perciò è iscritta nel codice genetico della storia. Ciò è tanto vero che Marx non esita a proclamare che « la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la sua negazione »⁴².

La conclusione di quanto sinora si è mostrato si impone da sé. Marx ha costruito il suo imponente edificio teorico utiliz-

zando contemporaneamente due distinte (e reciprocamente repulsive) concezioni della conoscenza scientifica: la scienza positiva dei fatti sociali e la scienza dialettica della storia. Per la prima, la società va trattata come un sistema di relazioni regolato da leggi naturali che prescindono da qualsiasi giudizio di valore; per la seconda, all'opposto, la società va concepita come una totalità animata da un progetto ascendente e tesa verso un fine ultimo. La scienza positiva è caratterizzata da una visione materialistica della realtà e, proprio per questo, non è in grado di fondare alcun progetto etico-politico, tanto meno il progetto rivoluzionario di rovesciare il mondo rovesciato. La scienza dialettica, nella misura in cui si considera l'autocoscienza che l'assoluto ha del suo *telos* immanente, contiene una visione provvidenzialistica del processo storico, una singolare escatologia ateistica che garantisce il salto dialettico dal regno della necessità (e dall'alienazione) al Regno della libertà. Le due scienze sono chiaramente incompatibili, e tuttavia Marx non lo percepì come tali. Anzi, egli credette che innestando la prima nella seconda avrebbe potuto essere nello stesso tempo lo scopritore delle leggi di funzionamento e di movimento della formazione sociale capitalistico-borghese e il profeta dell'ineluttabile trionfo della rivoluzione proletaria mondiale e dell'avvento della società comunista. Così operando, egli proiettò sulla realtà i suoi valori e i suoi desideri e li trasformò in leggi necessitanti, in veri e propri decreti della storia. Il risultato di questa proiezione tipicamente animistica è stato che nelle opere di Marx le cause finali della teodicea hegeliana sono coniugate con le cause efficienti delle scienze empiriche.

Né Marx si è limitato a dedurre i valori e i fini dell'umanità dalla scienza — contravvenendo così alla « legge di Hume », che fa divieto di ricavare proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive. Egli — come si è visto — ha compiuto un'operazione ancora più ardita: ha concepito il processo storico come un movimento autocontraddittorio verso la soppressione dell'alienazione e la restaurazione dell'unità originaria disintegrata dall'apparizione della proprietà privata; ha, in altre parole, iniettato nella scienza dialettica un vero e proprio *pathos* millenaristico che rende legittima la nota tesi

⁴⁰ Si veda in particolare il saggio *Marxismo e dialettica* in appendice all'*Intervista politico-filosofica*, Bari 1975.

⁴¹ K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, p. 223.

⁴² *Ibid.*, vol. I, 3, p. 223.

Loewith, secondo cui « il materialismo storico è la storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia. Ciò che sembra essere una scoperta scientifica è dalla prima proposizione sino all'ultima ispirata da una fede escatologica, che dal canto suo determina il peso e la portata di ogni singola affermazione »⁴³. E tutto ciò dipende — torno a ripeterlo — dal fatto che *Marx ha innestato la scienza empirica nella Gnosi dialettica, l'analisi causale delle strutture sociali nella visione provvidenzialistica della storia*.

Se la lettura qui proposta del metodo di Marx è corretta, ne deriva che, per recuperare ciò che in esso v'è di scientifico, occorre asportare il suo nucleo dialettico, che è di natura mistico-religiosa⁴⁴. Che è, poi, esattamente ciò che hanno fatto Sombart e Weber, Pareto e Schumpeter, Mannheim e Gurwitsch, i quali hanno separato il Marx illuminista dal Marx profeta del Millennio comunista. Tale operazione di scomposizione è stata empiamente condannata dai marxisti ortodossi, poiché essa, a loro dire, intaccherebbe lo statuto epistemologico privilegiato che il marxismo rivendica a petto delle scienze « borghesi ».

Pure, essa è l'unica operazione che possa — anzi, che ha potuto — valorizzare e utilizzare la forza esplicativa della concezione materialistica della storia e inserirla nella tradizione sociologica, di cui, del resto ormai fa parte.

In altre parole: liberato dalla soteriologia dialettica, Marx ci appare come un grande scienziato sociale che con le sue ipotesi euristiche, le sue categorie storico-sociologiche e le sue analisi empiriche ha potentemente contribuito alla decifrazione di quel grande geroglifico sociale che è la moderna civiltà industriale. Per contro, chi persevera nel difendere il metodo dialettico è condannato a scambiare per scienza ciò che è altra

⁴³ K. LOEWITH, *Significato e fine della storia*, Milano 1965, p. 65.

⁴⁴ A differenza di ciò che pensava Marx, la filosofia dialettica ha un guscio razionale e un nucleo mistico, poiché essa nella sua sostanza « non è il sapere delle cose mondane, ma una conoscenza del non mondano, di ciò che è eterno... Dio è l'oggetto uno ed unico della filosofia... La filosofia (dialettica) è perciò teologia » (G.W.F. HEGEL, *Filosofia della religione*, Bari 1983, vol. I, pp. 28-29).

cosa: precisamente il grandioso tentativo di riallacciare l'Antica Alleanza fra l'essere e il valore, immanentizzando l'*eschaton* giudaico-cristiano e concependo la storia come l'edificazione prometeica di un « Regno di Dio senza Dio »⁴⁵. Possiamo senz'altro essere emotivamente coinvolti di fronte all'esaltante visione profetica di un futuro non più dominato dall'alienazione; ma ciò non di meno l'etica della conoscenza razionale ci impone di considerare l'impresa di Marx uno dei tanti illusori sforzi compiuti dall'umanità per negare la sua contingenza e la sua impotenza.

⁴⁵ L'espressione, come è noto, è di Ernst Bloch. Si tenga inoltre presente che in uno scritto giovanile ENGELS, dopo aver definito la filosofia rivoluzionaria come « l'autocoscienza dell'umanità, il nuovo Graal », così prosegue: « La nostra vocazione è diventare templari di questo Graal, cingere ai fianchi la spada e per esso rischiare lentamente la nostra vita nell'ultima guerra santa, alla quale seguirà il Regno millenario della libertà » (*Schelling e la rivelazione*, in *Opere Complete*, cit., vol. II, pp. 238-239).

Marx, giustizia, libertà: il profeta libertario

Vorrei qui analizzare il concetto di giustizia elaborato da Marx in due fasi successive, affrontando prima di tutto il problema della giustizia distributiva, e passando quindi ad esaminare quello della giustizia in generale. L'analisi di questi due problemi pone due questioni fondamentali. La prima consiste nell'interrogativo: « La società giusta rappresenta una immagine razionale o è semplicemente una chimera? ». La seconda questione invece investe la possibilità di concepire una società che si collochi « al di là della giustizia ».

Poiché della nozione di giustizia sono state date varie interpretazioni, mi sembra opportuno partire da una descrizione sintetica della mia interpretazione. Ho elaborato tre distinti concetti di giustizia, partendo dal punto di vista formale, da quello etico e da quello politico. Nell'uso quotidiano queste tre interpretazioni sono quasi sempre strettamente intrecciate, anche se in teoria dovrebbero essere tenute distinte. Il concetto formale di giustizia (che non va confuso con il concetto di giustizia formale) è in realtà molto semplice: se una serie di norme e regole sono valide per un medesimo gruppo sociale, ogni singola norma e regola dovrebbe risultare valida in uguale misura per ciascun membro del gruppo in questione¹. La giustizia è normativa poiché impone di osservare la norma della coerenza. Se non riuscissimo ad essere coerenti, se applicassimo le norme e regole solo ad alcuni membri del gruppo sociale escludendone altri, quand'anche l'eccezione venisse fatta in un sol caso, compiremmo una azione ingiusta. Per concetto etico di giustizia intendiamo la « somma totale » delle virtù esercitate nei confronti di altre

¹ CH. PERELMAN, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London 1963.

persone. Infine, il concetto politico di giustizia nasce dalla fusione del concetto formale di giustizia e di quello etico, e fa riferimento ad alcuni valori, cui sono ispirate le stesse norme-e-regole e da cui si sviluppano le virtù.

Una società può essere definita politicamente giusta se accetta i valori da cui deriva a concetto formale di giustizia. Se esiste una controversia sui criteri della giustizia, coloro che dissentono respingeranno la struttura socio-politica perché la considerano ingiusta. Se tutti coloro che fanno parte dello Stato concordano sui criteri della giustizia si realizza il primato della giustizia politica. In ogni caso, il prevalere della giustizia politica non è una garanzia contro l'ingiustizia, poiché le norme e regole possono anche essere applicate incoerentemente (ingiustamente).

L'azione, il giudizio e la distribuzione costituiscono i tre aspetti della giustizia, ciascuno dei quali è connesso ai tre diversi tipi di giustizia. Un'analisi distinta e separata dell'aspetto distributivo della giustizia, la cosiddetta «giustizia distributiva», sarebbe una impresa ingrata, oltre che impraticabile. Tuttavia, sarebbe sbagliato ignorare, almeno all'inizio, una lunga tradizione che ha cercato di fare i conti con l'idea di «giustizia distributiva» in quanto istanza manifestamente separata della giustizia. Si può far risalire questa tradizione ad un tradizionale fraintendimento di Aristotele e ad una corretta interpretazione del pensiero di Hume.

È noto che gli accenni di Marx al problema della giustizia sono scarsi e spesso sarcastici. La sua analisi più generale, anche se breve, della giustizia distributiva si legge nella *Critica al Programma di Gotha*.

Marx affronta la questione della «giustizia distributiva» esaminandone tre aspetti distinti, ma tuttavia connessi tra loro. In primo luogo, egli afferma che il modo di distribuzione è interno e dipendente dal modo di produzione. In secondo luogo, il concetto di «giusta distribuzione» è poco più che figurato, quasi un concetto stenografato che sta ad indicare un nuovo criterio di distribuzione. Infine, la vera e propria produzione e distribuzione comunista opererà secondo un criterio che oltre la giustizia. Vorrei esaminare una ad una queste propo-

sizioni teoriche prima di considerare gli aspetti più generali della questione della giustizia.

1. Marx sostiene che, poiché tutti i modi di produzione danno origine ad uno specifico modo di distribuzione, tutte le teorie socialiste e democratiche che sollevano la questione della giusta distribuzione dei beni di consumo sono erronee. Tale critica può essere espressa nei termini del linguaggio moderno sotto la forma seguente: qualunque livellamento, anche relativo, dei redditi, dei salari e degli stipendi è illusorio nelle condizioni del modo di produzione capitalistico. È illusorio anche criticare il capitalismo per la sua distribuzione «ingiusta»: «Non affermano forse i borghesi che l'odierna ripartizione è 'giusta'? *E non è essa in realtà l'unica ripartizione 'giusta' sulla base dell'odierno modo di produzione?*»².

Secondo Marx, quindi, la falsa coscienza della borghesia non solo descrive la distribuzione attuale come giusta, ma è realmente giusta all'interno dell'attuale modo di produzione.

A questo punto della sua argomentazione Marx si serve dei concetti formali e politici della giustizia, ma trascura del tutto il concetto etico di giustizia.

La distribuzione è giusta se le regole distributive che operano in un gruppo sociale vengono applicate ad ogni singolo membro del gruppo. Nella società capitalistica le regole della produzione di mercato operano in tutta la società. Se le regole della produzione di merci vengono applicate ad ogni singolo membro di questa società, la distribuzione sarà anch'essa necessariamente giusta. Marx, come si ricorderà, ha affermato per tutta la sua vita, in tutte le sue opere fondamentali, che, almeno tendenzialmente, le regole del mercato si applicano di fatto ad ogni singolo membro della società. Secondo il concetto formale di giustizia, il capitalismo è quindi una società giusta. Naturalmente le applicazioni ingiuste delle regole non vengono escluse e non potranno mai esserlo. Se i lavoratori

² K. MARX, *Critica al Programma di Gotha*, Roma 1967, p. 27.

dovessero ricevere dei salari più bassi dell'equivalente del valore della loro forza lavoro, o se i capitalisti dovessero realizzare degli extraprofiti, le regole del mercato verrebbero violate e vi sarebbe ingiustizia.

Affrontare questi casi di ingiustizia senza mettere in discussione il modo di produzione capitalistico in quanto tale è possibile perché le ingiustizie di questo tipo violano le regole stesse della distribuzione. Questa argomentazione si serve del concetto formale di giustizia. Comunque, l'assioma secondo il quale la distribuzione dipende dalla produzione, e l'affermazione che da esso discende, secondo la quale la distribuzione può essere definita giusta solo a partire dalla produzione, rientrano entrambi nell'orbita del concetto politico di giustizia distributiva.

Qui la produzione diventa il solo criterio di giustizia distributiva. La concezione di Marx richiama la nostra attenzione su una questione che riveste enorme importanza, e che può essere riassunta come segue: la nozione di « giustizia distributiva » non può essere analizzata come un caso separato di giustizia poiché la distribuzione è sempre inserita all'interno della riproduzione sociopolitica della società nel suo complesso. Ma Marx indebolisce la sua tesi affermando in maniera unilaterale che soltanto il cosiddetto « modo di produzione » può essere utilizzato come criterio di giustizia distributiva. Marx ha completamente trascurato il fatto determinante che i valori dominanti di una società possono fornirci altre norme e criteri applicabili a ciascun membro di tale società, e che queste norme possono fornire un criterio di giustizia molto diverso dalle regole della produzione, specialmente della produzione di merci. È stata l'assenza di un concetto etico di giustizia ad offuscare l'analisi di Marx, una carenza scoperta dai marxisti « kantiani » alla fine del 19° secolo. Non è necessario dire che alcuni valori sono stati applicati ad ogni singolo membro della società ai tempi di Marx, e che sono stati in seguito istituzionalizzati dalla democrazia, ed hanno imposto vincoli sempre più consistenti alla produzione di merci. A causa di tali vincoli, lo stato ha cominciato a *redistribuire*, tramite la spesa pubblica, una parte dei fondi destinati all'assistenza. Non intendo dire con ciò che le regole della produ-

zione di merci non determinano più la distribuzione, ma semplicemente che non sono le sole a determinarla. In tal modo, i lavoratori « *naïf* », socialisti e democratici, erano, almeno parzialmente nel giusto quando si contrapponevano a Marx teorico affermando che erano stati loro ad elevare i criteri di valore ed etici della giustizia al di sopra del livello definito dalla produzione.

2. Quando Marx criticò gli autori del Programma di Gotha per l'oscuro riferimento ai « pari diritti » e dimostrò che di fatto stavano proponendo un nuovo criterio di giustizia, era perfettamente nel giusto: « Ma, 'tutti i membri della società' e 'l'ugual diritto' sono evidentemente solo modi di dire. Il nocciolo sta nel fatto che in questa società comunista ogni operaio deve ricevere un lassalliano 'reddito del lavoro' 'integrale' »³. Marx giustamente respinge questo criterio come irragionevole e illusorio, e lo sostituisce con un altro criterio. Almeno nella prima fase del comunismo, sostiene Marx, il criterio della distribuzione sarà dato dalla quantità di lavoro (data) dai membri della società. Il lavoratore « riavrà » ciò che ha dato, con alcune detrazioni. Ciò che un lavoratore 'dà' viene misurato in tempo di lavoro. Senza dubbio questo è un criterio di giustizia distributiva, e, pur essendo realistico, tuttavia non è meno vago di quello suggerito dagli autori del Programma di Gotha. Come è noto, Marx ha indagato a fondo la questione del 'pari diritto', che semplicemente mette sullo stesso piano le disuguaglianze, per cui il 'diritto uguale per tutti' è solo un diritto alla disuguaglianza. Quindi, nell'applicare questo principio, la prima fase del comunismo reca ancora il segno del capitalismo. Ma seguendo questa impostazione Marx trascura, ed io ritornerò su questo punto, un aspetto estremamente importante della sua stessa ipotesi, sulla quale si fonda il motivo reale della sua controversia con gli autori del Programma di Gotha. I lavoratori non 'riavranno' ciò che hanno 'dato' perché qualcosa deve essere sottratto alla loro

³ *Ibid.*, p. 28.

prestazione. Questa, e nessun'altra, era l'obiezione di Marx alla formulazione del programma. Ma nella sua discussione filosofica sulla 'parità di diritti' Marx ha trascurato un argomento controverso: se qualcosa deve essere sottratto, *chi* lo sottrarrà, chi deciderà in che modo dovrà essere sottratto? E inoltre, bisogna sottrarre la stessa quantità di prodotto del lavoro a tutti? Ad esempio, bisognerà sottrarre tre ore di lavoro a tutti i lavoratori? Se così fosse, e noi possiamo solo avanzare delle ipotesi, allora non ci troveremmo semplicemente di fronte ad un 'diritto uguale per tutti per coloro che uguali non sono', ma anche di fronte ad un 'dovere uguale per tutti imposto a coloro che non sono uguali', cioè ad una norma morale, poiché tutte le norme morali impongono una determinata azione a tutte le persone, e impongono di essere una determinata cosa, malgrado il fatto che le persone siano singolarmente, per quel che riguarda la struttura della loro individualità e dei loro bisogni, «disuguali». Per questo nella pratica sociale le norme morali non possono essere eluse, a meno che, naturalmente, la 'medesima detrazione' non venga imposta ai lavoratori in maniera creativa.

Ma anche qui, la mia obiezione fondamentale al modello della «prima fase del comunismo» è che Marx ha ridotto il problema, di una forma di vita alla questione dei rapporti di produzione. Tutto ciò che le persone avrebbero *in comune* in una società comunista verrebbe etichettato come 'detrazione'. Si ha così la chiara impressione che il concetto formale di giustizia («le stesse norme e regole sono applicabili ad ogni singolo membro di un gruppo sociale») conserva la sua importanza solo nel campo del consumo privato, e non nel campo dei beni o attività comuni. Solo la piccola annotazione secondo la quale nella prima fase del comunismo «tutti hanno voce in capitolo nel decidere cosa va detratto e nei confronti di chi», o, il che è equivalente, che «tutti hanno voce in capitolo nella distribuzione della ricchezza comune», darebbe una connotazione diversa alle norme e regole della giustizia rispetto a quelle puramente distributive. L'opposizione di Marx all'articolo del Programma di Gotha rappresenta una ricaduta in un concetto di giustizia monco. Comunque, Marx aveva le sue buone ragioni per proporre una formulazione tronca di questo

tipo. Secondo Marx, la prima fase del comunismo avrebbe solo introdotto la seconda fase del comunismo: una società al di là della giustizia.

Prima di esaminare questa seconda fase, consideriamo in primo luogo il concetto marxiano di giustizia così come esso è stato brevemente formulato nel quadro dell'analisi della prima fase del comunismo. Marx a questo proposito ha semplicemente enunciato la seguente equazione: giustizia uguale per tutti = ingiustizia. Poiché ogni persona è unica, e perciò diversa e ineguale, è ingiusto applicare le stesse norme e regole ad ogni singola persona appartenente a un gruppo (che è il principio della giustizia formale). Questa affermazione contiene una rivendicazione importante. Marx respinge l'interpretazione comune del detto di Aristotele che viene così spesso ripetuto anche ai nostri giorni, secondo il quale la giustizia tratta gli uguali in maniera eguale e i disuguali in maniera diseguale. Marx sapeva, come Aristotele, che nessuna persona è, in quanto persona, uguale a nessun'altra. Soltanto l'applicazione dello stesso criterio (norma e regola) ad un gruppo di persone *rende* tali persone uguali a partire da quello specifico criterio. E dato che di solito le norme e regole variano per i diversi gruppi di persone, i membri dei vari gruppi sociali vengono *resi* ineguali dai criteri applicati. A seguito di questa approfondita analisi del problema, Marx ha rifiutato il valore «eguaglianza». L'eguaglianza come valore può determinare il criterio di giustizia in due maniere diverse. Da un lato possiamo asserire che se e quando le norme e regole possono essere applicate ad un'azione qualunque o ad uno schema di comportamento (compresi la distribuzione e il giudizio), le *stesse* norme e regole dovrebbero essere applicabili a tutti i membri di una società o alla politica di una istituzione. Questo concetto di giustizia è anch'esso formale, e si fonda sul concetto politico di giustizia. Dall'altro canto, possiamo affermare che il valore dell'uguaglianza dovrebbe costituire le norme e regole della giustizia. Questo è un concetto politico di giustizia che include quello formale. Marx ha respinto i due usi del valore dell'uguaglianza impliciti nei due concetti in favore di una società socialista. Ha respinto il secondo perché egualitario. Come ha sostenuto nei *Manoscritti di Parigi*, l'egalitarismo non

è altro che invidia generalizzata. Il modello sociale dell'egalitarismo è l'abolizione negativa della proprietà privata, e non la sua abolizione positiva, che è invece lo scopo del comunismo. Fin qui sono d'accordo. Comunque Marx ha respinto anche il primo uso del valore dell'uguaglianza. Secondo questo primo uso del valore dell'« uguaglianza », il capitalismo è una società giusta perché le stesse regole (le regole del mercato) valgono per ogni singolo membro della società. Da questo punto di vista, Marx ha riconosciuto che esiste una giustizia intrinseca alle regole di mercato ma ha respinto il principio sottostante dell'uguaglianza come valore. Ma tutta la sua concezione si basa qui sulla falsa supposizione secondo la quale nella società moderna non esiste altro valore se non le regole della produzione di merci. In effetti invece vi sono una serie di altri valori, regole e norme che non sono ugualmente validi per ogni singolo membro di una società capitalistica, e tra questi vanno considerate anche alcune interpretazioni del valore della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità nel loro uso normativo. Quindi si può concludere che l'applicazione di *tutte* le norme e regole a tutti i membri di una società o di uno stato è pur sempre una idea relativa alla regolamentazione. Comunque, Marx non ha fatto una chiara distinzione tra i due usi del valore « uguaglianza » nella sua analisi del primo stadio del comunismo, anche se sapeva molto bene quanto fossero diversi l'uno dall'altro. Egli era pienamente consapevole del fatto che l'applicazione delle stesse norme a tutti i membri della società non si poteva basare sulla ipotesi secondo la quale le persone sono uguali o dovrebbero essere poste in condizioni di eguaglianza. Soltanto l'interpretazione egualitaria delle norme e regole, fondata com'era su questa ipotesi, ha come scopo quello di trattare equamente gli ineguali. Perciò, se io affermo che « tutti hanno il diritto di partecipare al potere decisionale »⁴,

⁴ A.E. BUCHANAN, nel suo libro *Marx and Justice. The radical Critique of Liberalism* (New Jersey 1982) sottolinea con molta forza che in Marx « sembra che il concetto fondamentale sia che le decisioni democratiche sulla produzione riguarderanno soprattutto i giudizi scientifici collettivi volti ad individuare i mezzi più efficienti ai fini del soddisfacimento dei bisogni, e non i giudizi politici o giuridici. E non si fa ... nemmeno ... riferimento alla possibilità di partecipare ai processi del potere decisionale stesso, in termini di diritto » (p. 60).

non intendo dire che tutti lo fanno ugualmente bene, e neppure che tutti sono uguali nel senso che tutti siano costretti a farlo. La mia affermazione significa solo che l'esclusione di chiunque dal potere decisionale è ingiusta. Comunque, la mancanza di una netta distinzione tra i due usi del valore « uguaglianza » non era un semplice errore; essa si inseriva perfettamente nel più vasto contesto della filosofia marxiana. Ritorrò più avanti su questo problema. Per il momento ci limitiamo a notare che anche questo confondere i significati dell'« uguaglianza » basta a far comprendere perché Marx ha cercato di risolvere il problema della giustizia distributiva accettando il solo principio della distribuzione che va al di là della giustizia: « a ciascuno secondo i suoi bisogni ».

3. Il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » va, infatti, al di là della giustizia. Andrebbe letto come segue: « A ciascuno secondo la sua unicità ». Esso è comunque un principio, almeno formalmente, poiché è una guida all'azione, e potrebbe essere parafrasato nella maniera seguente: « Nessuno ha il diritto di interferire nel soddisfacimento dei bisogni di un'altra persona ». Comunque, esso non è un principio di giustizia per almeno due ragioni. In primo luogo, nessuna norma o regola può essere applicata al soddisfacimento dei bisogni individuali come accade per il concetto formale di giustizia.

In secondo luogo, e questo può essere dedotto dalla prima affermazione, non si può emettere alcun giudizio, non si può stabilire alcun paragone o classificazione sulla base di questo principio. Si potrebbe affermare che in questo caso prevale almeno un concetto negativo di giustizia (« nessuno ha il diritto di interferire nel soddisfacimento dei bisogni di una altra persona »). Ma se tutti soddisfano i loro bisogni completamente, nessuno *vorrà* interferire nel soddisfacimento dei bisogni di altri in nessun caso, quindi è un puro pleonismo attribuire potere normativo alla parafrasi negativa del principio. Nell'orbita di questo principio non c'è posto per la giustizia.

Qui di seguito svilupperò la tesi secondo la quale il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni », come *unico* principio di distribuzione della vita sociale è del tutto inadeguato. Per

evitare qualunque equivoco, vorrei sottolineare che non sto mettendo in discussione il fatto che vi siano principi che si collocano al di là della giustizia, e neppure il fatto che tali principi debbano esistere. Nè voglio mettere in discussione il principio stesso (« a ciascuno secondo i suoi bisogni »). Ciò che vorrei mettere in discussione è l'ipotesi secondo la quale questo principio da solo, e senza alcuna ulteriore specificazione, abbia senso come il principio di distribuzione di tutte le società, siano esse comuniste o meno.

Il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » deve essere specificato e interpretato, e questo si può fare in vari modi.

a. « A ciascuno secondo i suoi bisogni » può significare che tutti i bisogni di tutti gli individui verranno soddisfatti.

Come abbiamo appreso da Marx stesso, i bisogni non sono « naturali », ma vengono prodotti dalla società. Marx ha affermato che la produzione crea i bisogni. Si potrebbe aggiungere che i valori, in quanto strutture simboliche, determinano le strutture dei bisogni.

Il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » risulta vuoto se noi non sappiamo di *quali* o di che *tipo* di bisogni o di strutture dei bisogni stiamo parlando. Ci si potrebbe immaginare un monastero nel quale tutti i bisogni individuali vengono soddisfatti grazie al particolare sistema di valori che li governa. Se i valori governassero i bisogni ad un livello che comprende semplicemente il bisogno di un pezzo di pane, un bicchiere d'acqua e una pia preghiera quotidiana, allora i bisogni verrebbero definiti come saziabili dal sistema di valori stesso.

Naturalmente, non era a questo che Marx si riferiva. La sua società comunista era concepita in maniera tale da facilitare l'adeguazione del bisogno al valore della libertà. La libertà assunta come unico valore avrebbe formato degli esseri umani « ricchi di bisogni », come Marx ha così spesso sottolineato, ma avrebbe anche fatto di loro dei soggetti dai bisogni *illimitati*. Se la libertà non è « libertà per qualcosa » o « libertà in qualcosa », ma indeterminata e quindi assoluta libertà, il valore « libertà » fa sì che i bisogni si configurino come insaziabili. Ma come si può saziare l'insaziabile? Per porre la questione

con molta franchezza la vita è un'impresa limitata, e nessuna « società di produttori associati » eliminerà questo limite naturale al soddisfacimento. Le persone hanno bisogni illimitati ma una vita limitata. Se vogliamo soddisfare un bisogno particolare, non possiamo soddisfare un altro. Come Weber ha notato con perspicacia, nell'era moderna noi moriamo insoddisfatti. Quanto più i nostri bisogni sono governati dal valore della libertà, tanto più noi moriamo insoddisfatti. Non dobbiamo neppure accennare al problema della scarsità o dell'abbondanza materiale per essere consapevoli dell'unicità della scarsità che è propria della condizione umana.

b. Perciò, il principio « A ciascuno secondo i suoi bisogni » non può essere visto come il principio del soddisfacimento di tutti i bisogni umani individuali. I testi di Marx ad esempio contengono indicazioni per una interpretazione di questo tipo: il soddisfacimento di un bisogno impedisce il soddisfacimento di un altro bisogno. Ma solo l'individuo deve fare una scelta e solo l'individuo esprime una preferenza. Non esiste alcuna regolamentazione esterna del soddisfacimento dei bisogni, ma soltanto quella interna che varia da individuo a individuo.

Questo concetto è molto più rilevante e molto meno assurdo del « soddisfacimento di *tutti* i bisogni ». Comunque, alcune questioni rimangono irrisolte anche in questa formulazione.

In primo luogo, sulla base di quali motivazioni un individuo sceglierà un bisogno rispetto ad altri bisogni (perché venga soddisfatto)? Apparentemente, si potrebbe rispondere: semplicemente sulla base di motivazioni personali. Dopo tutto, i gusti variano. Comunque i bisogni sono anche sociali, perché vengono modellati sia dai valori (simbolicamente) che dalla produzione. Dove non vi è scienza, noi non potremo avere « bisogno » di attività scientifica. Dove si registra una vita pubblica vibrante, il bisogno di partecipare ad essa sarà più urgente per gli individui rispetto ad un ambiente sociale nel quale la vita pubblica è inesistente. Le scelte prioritarie nel campo dei bisogni individuali vengono fatte sulla base di, anche se non necessariamente secondo, tali preferenze.

Senza valori socialmente validi non vi possono essere preferenze individuali. Comunque, le preferenze sociali non flut-

tuano in un limbo, ma affondano le loro radici in concezioni del mondo e istituzioni.

I valori, le concezioni del mondo, le istituzioni delimitano lo spazio delle preferenze dei bisogni individuali ma anch'essi, forse addirittura in linea primaria, attribuiscono maggior valore ad alcune preferenze, e le incanalano se non in una, almeno in alcune direzioni. Per essere più succinti, i modi di vita, sempre in numero limitato, regolano la selezione e la gerarchia dei bisogni individuali, e le scelte individuali variano all'interno dell'orizzonte di un determinato stile di vita. Se noi immaginiamo una ipotetica società (socialista) futura che presenta una gamma di stili di vita, in genere non partiamo dalla premessa di atomi individuali che preferiscono il soddisfacimento di un certo bisogno distinto da un altro sulla base di un gusto puramente personale ed unico. Piuttosto, cominceremmo con diverse comunità ciascuna delle quali presenta modelli valutati della vita piacevole, e quindi relativi ad una particolare struttura dei bisogni che lascia ampio spazio (ma pur sempre uno spazio limitato) alle variazioni individuali delle preferenze nei bisogni.

Gli individui avrebbero la possibilità di abbandonare liberamente una forma di vita e sceglierne un'altra, ma nessuna forma di vita può essere completamente individuale. Quindi Castoriadis ha ragione quando osserva⁵ che il principio marxiano « a ciascuno secondo i suoi bisogni » implica lo stesso tipo di *Robinsonata* che Marx ha così violentemente respinto nel caso di Ricardo.

Se, comunque, tutte le strutture dei bisogni (e i modi di vita) vengono modellate da un sistema di valori e di norme, questi ultimi dovrebbero essere applicati ad ogni singolo membro della società. Quindi, se noi non crediamo che tutti i bisogni possano essere soddisfatti, se siamo consapevoli del fatto che individui ricchi di bisogni devono compiere delle scelte nel soddisfacimento dei bisogni e se non crediamo in una *Robinsonata* (una società di atomi privi di ogni correlazione),

allora il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » non può essere un principio che va al di là della giustizia.

c. Il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » contiene una ulteriore imperfezione. Esso implica che la società comunista *garantisce* il soddisfacimento dei bisogni (o di tutti i bisogni, o dei bisogni preferiti, auto-limitati). A parte la ovvia difficoltà costituita dal fatto che in un modello del tipo Robinsonata non si sa *chi* è la società, *chi* soddisfa tutti i bisogni di *chi* (l'interrelazione tra atomi è ancora una relazione tra atomi), sorge anche la questione se il soddisfacimento dei bisogni può veramente servire come principio per la distribuzione.

Tutte le società possono, al massimo, fornire i *mezzi* per il soddisfacimento dei bisogni. Non possono dare nient'altro. Perciò, il modello teorico che fa un tutt'uno del fornire i mezzi per il soddisfacimento e del procurare il soddisfacimento dei bisogni va evitato.

Un modello di questo tipo sarebbe colpevole dell'errore opposto a quello del modello della Robinsonata.

Il soddisfacimento dei bisogni, rispetto alle preferenze dei bisogni, ha un carattere indissolubilmente personale e contingente. Se A ha bisogno di un tipo di conoscenza X la società può fornirgli i mezzi per il soddisfacimento di quel particolare bisogno ma non può soddisfare il bisogno. L'affermazione « tutti i malati hanno diritto alla degenza e cura ospedaliera gratuita » non implica che debba essere la società a soddisfare i bisogni dei malati (cioè, il ristabilimento del loro stato di salute), ma solo che la società fornisce tutti i mezzi necessari per il soddisfacimento di tali bisogni. Ma non « tocca alla società » soddisfare il bisogno di ristabilimento: alcuni guariranno, altri no, altri ancora moriranno. Fornire i mezzi per il soddisfacimento dei bisogni è una prassi soggetta alla giustizia mentre il semplice soddisfacimento dei bisogni non lo è. L'affermazione « i mezzi per il soddisfacimento dei bisogni andrebbero forniti ad ogni singolo membro della società » è, anch'essa la formulazione di un principio di giustizia, perché qui la stessa norma e regola viene applicata ad ogni singolo membro di un dato gruppo sociale, a prescindere dalla *unicità* delle loro particolari strutture dei bisogni.

⁵ C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice, politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous*, in *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris 1978.

Consideriamo per un attimo il contesto della proposta teorica marxiana. Marx osservava che in condizioni di abbondanza la società può « scrivere sulla sua bandiera: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni »⁶. L'espressione alquanto enfatica « scrivere uno slogan sulle nostre bandiere » sta, se tradotta in termini più semplici, per il concetto di « principio ».

Comunque, noi sappiamo da Kant che i principi (o le idee) prendono due diversi aspetti: possono costituire oppure regolare l'azione umana. Se il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » è costitutivo, i bisogni di ciascun membro della società devono essere effettivamente soddisfatti. Se, invece, si tratta di un principio regolativo, allora i bisogni di tutti devono essere riconosciuti come legittimi e, inoltre, le rivendicazioni nei confronti dei mezzi per il soddisfacimento dei bisogni devono essere riconosciute come giuste rivendicazioni. L'uso regolativo del principio non presuppone o implica il soddisfacimento effettivo dei bisogni di tutti, ma solo l'accettazione effettiva e consensuale della norma secondo la quale questi bisogni dovrebbero essere soddisfatti. Se noi interpretiamo il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » come un principio regolativo, e non come un principio costitutivo, non soltanto esso avrà un senso, ma potrà anche essere accettato come il principio della « giustizia distributiva » in una società priva di dominio e sfruttamento che potremmo chiamare socialismo. Inoltre, esso può essere accettato come concetto regolativo di giustizia solo in una società priva di dominio e sfruttamento poiché il riconoscimento di tutti i bisogni è possibile solo se il bisogno di usare altri esseri umani come semplici mezzi *non* viene riconosciuto come legittimo.

Comunque, l'uso del concetto di « giustizia » è molto discutibile in questa sede. È chiaro ed evidente che il riconoscimento di tutti i bisogni umani ha ben poco in comune con la giustizia: nessuna norma o regola può essere applicata in questo caso, nessuna classificazione e comparazione è possibile. Esso perciò va al di là della giustizia. Ma se tutti i bisogni

⁶ K. MARX, *op. cit.*, p. 31.

vengono riconosciuti allo stesso modo e se la società non può (ed essa in effetti non può) fornire i mezzi per il soddisfacimento simultaneo di tutti i bisogni, sono i membri della società che devono decidere sulle *priorità*.

È compito dei cittadini stabilire regole e norme sulla base delle quali essi possono decidere sulle priorità. È una questione di giustizia, poiché stabilire norme e regole è una questione di giustizia politica, applicarle coerentemente è una questione di giustizia formale.

È a questo punto che voglio ritornare alla famosa premessa marxiana del cosiddetto « secondo stadio del comunismo », al problema dell'abbondanza. L'abbondanza e la scarsità sono categorie relative. Poiché le strutture dei bisogni sono simboliche, e vengono modellate da valori inerenti ai modi di vita, le comunità socialiste, che tutte offrono varie possibilità di modi di vita, possono essere molto diverse l'una dall'altra a causa dei diversi livelli di abbondanza relativa e scarsità relativa. Senza voler prevedere nei dettagli il più lontano futuro, si potrebbe tuttavia ipotizzare che l'abbondanza non può essere assoluta, ma solo relativa a ciascuno. Comunque, se non vi è riconoscimento dei bisogni umani, non vi sarà riconoscimento della personalità umana né della dignità umana, insomma non vi sarà democrazia radicale. È per questo credo che — se noi dovessimo scrivere qualcosa sulla bandiera del socialismo potremmo davvero scrivere il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni », se inteso come principio *regolativo*.

e. Fino ad ora ho discusso il principio « a ciascuno secondo i suoi bisogni » come principio costitutivo solo al fine di dimostrare che è privo di senso in tutte le sue interpretazioni. Io parto da questo punto per dimostrare che invece acquista un senso se inteso come principio *regolativo*, che può costituire i principi di giustizia. Da questo vorrei procedere a una terza interpretazione. Si può interpretare il principio « ciascuno secondo i suoi bisogni » come un principio correttivo, come un principio di *equità*. Il principio di equità è correttivo perché acquista significato solo rispetto alla giustizia.

A questo punto è necessario fare ricorso alla discussione marxiana del primo stadio del comunismo. Marx aveva osservato che il principio « a ciascuno secondo il suo lavoro » è

ingiusto perché vi sono lavoratori più abili di altri, alcuni hanno una famiglia, altri invece, non ce l'hanno e così via. Qualunque sia la mia opinione riguardo al principio «a ciascuno secondo il suo lavoro», resta il fatto che Marx non è riuscito a provare che il principio è ingiusto a causa della diversità dei bisogni individuali. Egli ha solo provato che è iniquo. (E qui stiamo discutendo l'equità non la giustizia. Comunque la correzione della giustizia attraverso la equità non è una procedura sconosciuta o che annulla la validità della giustizia. L'ingiustizia «a cui Marx si riferiva è stata ora, almeno in una certa misura, corretta nello stato sociale per mezzo del principio di equità. Ad esempio, i lavoratori che hanno una famiglia numerosa ricevono gli assegni familiari, per compensare le disparità salariali. Quindi il principio «a ciascuno secondo i suoi bisogni» viene accettato come principio correttivo. Allo stesso modo, la colpevolezza o l'innocenza dell'individuo sono soltanto una questione di giustizia, e nessun riferimento ai bisogni viene preso in considerazione nello stabilire la colpevolezza o l'innocenza.

Ma nel distribuire funzioni, il giudice potrebbe anche prendere in considerazione i bisogni individuali o sociali ed applicare l'equità come principio correttivo. L'equità come principio correttivo può coadiuvare nel regolare la distribuzione non soltanto in condizioni di abbondanza relativa e scarsità relativa, ma anche in condizioni di scarsità assoluta. Immaginate un gruppo affamato di dodici uomini, donne e bambini in un campo di concentramento; immaginate ancora che essi ottengano in qualche modo una pagnotta di pane e tre sigarette. Come le, distribuirebbero? Potrebbero stabilire delle norme e regole di giustizia abbastanza diverse per ciascuno di loro (ad esempio ai bambini verrà dato un po' di pane in più perché sono i più deboli oppure agli uomini verrà dato un po' più di pane perché devono lavorare). Una cosa è comunque evidente: le sigarette verranno distribuite tra i fumatori (cioè, tra coloro che hanno bisogno di fumare). Apparentemente anche il pane viene distribuito semplicemente «secondo i bisogni», ma in effetti non è del tutto vero, per il semplice fatto che i bisogni stessi vengono qui valutati, e i principi vengono stabiliti secondo questa valutazione.

La discussione ha finora completamente ignorato l'altro motto sulla bandiera del socialismo «Da ciascuno secondo le sue capacità». Il fatto che ciascun membro della società contribuisca alla ricchezza sociale «secondo le sue capacità» rappresenta la premessa necessaria per il soddisfacimento dei bisogni di tutti. L'affermazione secondo la quale ognuno lavora secondo le sue capacità ha almeno tre connotazioni possibili. Può significare che ognuno lavora quanto e come può, e che ciascuno svolge il tipo di attività che gli è più congeniale. Vi è una ragione fondamentale per non sentirsi obbligati a discutere più specificamente questi tre possibili significati; Marx suggerisce due soluzioni parzialmente contraddittorie a tali problemi. Una si trova nei *Grundrisse*, l'altra nel terzo volume del *Capitale*. Per questo limiterò la mia discussione ad elementi di carattere generale.

Se si suppone che noi lavoriamo tutti quanto più e quanto meglio possibile per procurare i mezzi per il soddisfacimento dei bisogni di tutti, allora sono le rivendicazioni per il soddisfacimento dei bisogni che determinano sia la quantità che la qualità del lavoro che si suppone noi dobbiamo svolgere. Questo è ciò che Marx pensava in realtà. Egli riteneva che in una società comunista i bisogni umani non appariranno come «esigenze» mediate dal mercato ma come richieste immediate. La società «valuterà» queste richieste e produrrà in misura corrispondente. Ma in questo caso non è la «capacità» a definire la qualità e la quantità del lavoro umano, ma piuttosto il numero di bisogni che attendono di essere soddisfatti. Come possiamo sapere in realtà, se la quantità globale del lavoro da svolgere viene definita dal numero e dalla qualità dei bisogni, se ogni e ciascun membro della società può lavorare «secondo le sue capacità»? Le persone devono essere «distribuite» in modo che svolgano il lavoro socialmente necessario, e si presuppone che esista la capacità di svolgere il compito assegnato, sia esso manuale o mentale. Naturalmente, la «capacità» altro non è che propensione naturale, al pari dei bisogni. Le nostre capacità si sviluppano attraverso lo svolgimento delle diverse attività, e dipendono dalla qualità e dalla quantità di oggettivazioni alle quali tale azione può rapportarsi. Tuttavia, vi sono predisposi-

zioni innate allo svolgimento di compiti particolari che variano da un individuo all'altro.

Comunque, le predisposizioni diventano esplicite solo se vengono sviluppate dall'attività svolta.

Tutto ciò risulta evidente, e lo era anche per Marx. Comunque, malgrado ciò, Marx pone delle riserve a questa conclusione cercando di risolvere il problema in questione attraverso la famosa frase: il lavoro stesso sarà il bisogno fondamentale primario (*Lebensbedürfnis*) per i membri della società comunista. Ma questa risposta è circolare. Se il bisogno di lavoro viene visto come il bisogno fondamentale primario, la « scritta sulla bandiera » sarebbe la seguente: « Da ciascuno secondo i suoi bisogni — a ciascuno secondo i suoi bisogni ». Questo principio è privo di significato. Comunque il vero problema è un altro.

L'affermazione secondo la quale il lavoro diventa il bisogno fondamentale primario non implica l'altra affermazione secondo la quale il tipo di lavoro assegnato alle persone, affinché vengano soddisfatti, dal lavoro svolto da tutti, i bisogni di tutti, coincide con il tipo di lavoro che ciascuno di loro desidera svolgere. Quello che Marx descrive come un « bisogno fondamentale primario » è in realtà un bisogno fondamentale primario non solo nella società comunista, ma in tutte le società; il lavoro, e questo Marx lo sapeva forse meglio di chiunque altro, è una delle componenti fondamentali della nostra umanità. Non vi è, e non vi è mai stato essere umano, che abbia potuto sopravvivere senza svolgere una qualche attività orientata verso degli obiettivi, senza utilizzare alcune sue predisposizioni nello svolgere un compito particolare. Ma solo in circostanze eccezionali è stato possibile per le persone sviluppare (in principio) tutte queste predisposizioni in un momento particolare nel contesto del lavoro socialmente necessario richiesto dalla divisione del lavoro. Il punto in questione, quindi, non è il « bisogno di lavoro », ma piuttosto il soddisfacimento derivante dallo svolgimento del *tipo* di lavoro assegnato alle persone. Anche qui, come nel caso dei bisogni, il principio marxiano richiede una spiegazione razionale attraverso la specificazione. Si può specificare il principio « da ciascuno secondo le sue capacità » nella maniera seguente: il

bisogno di svolgere un compito per il soddisfacimento dei bisogni di altri può esso stesso divenire un bisogno umano fondamentale di carattere primario. Questa è una specificazione razionale, nemmeno eccessivamente utopistica, poiché si tratta di un bisogno umano, anche se in un senso limitato, anche nelle condizioni attuali (ad esempio, il bisogno di lavorare per soddisfare i bisogni dei membri della nostra famiglia). In questa specificazione non è il lavoro concreto stesso che si trasforma in un bisogno umano, ma « il lavorare per gli altri ». Un'altra specificazione razionale del principio « da ciascuno secondo le sue capacità » può essere la seguente. Tutti sono liberi di scegliere i compiti da svolgere (tra quelli che sono disponibili) che meglio si adattano ai loro interessi e propensioni, ma questo non implica che tutti svolgono esclusivamente questi compiti. Anche noi, teorici sociali che davvero viviamo nel comunismo nella misura in cui facciamo ciò che più desideriamo fare, siamo a volte costretti a fare qualcosa non perché siamo attirati dall'attività in sé, ma perché è un nostro dovere sociale. Adempiere ad un obbligo può diventare un bisogno, anche se l'attività in sé è meno soddisfacente di un'altra, o niente affatto soddisfacente. Ma se questo è vero, allora il principio « da ciascuno secondo le sue capacità » non si colloca del tutto al di là della giustizia.

Se esiste una qualche cosa come il « dovere sociale », le stesse norme valgono per ogni singolo membro della società: tutti devono adempiere al loro dovere. È giusto che a tutti venga richiesto l'adempimento del loro dovere. Ed anche se questo adempimento del proprio dovere potrebbe diventare un bisogno vitale, questa attività non può essere bisogno vitale per tutti in ugual misura e allo stesso livello. Uguali doveri vengono assegnati ad esseri umani diversi e li « rendono uguali » da questo punto di vista. Ma poiché i doveri devono essere diversi nelle diverse comunità nel quadro di diverse forme di vita, allo stesso modo i singoli individui saranno liberi di scegliere l'insieme dei loro doveri così come scelgono la loro struttura particolare dei bisogni. Sia i bisogni che i doveri fanno parte integrante di un modo di vita, e possono essere separati l'uno dall'altro solo con artificio.

Comunque, la mancanza d'una specificazione da parte di Marx del suo famoso slogan non può essere dovuto semplice-

mente al fatto che si trattava di una formulazione abbreviata largamente diffusa negli ambienti socialisti dell'epoca. Essa ha delle ragioni più profonde, che affondano le loro radici nel complesso della filosofia marxiana.

Lasciatemi ritornare per un attimo all'equazione marxiana «giustizia = ingiustizia». Questa equazione può essere interpretata come segue: l'ingiustizia esiste solo se esiste giustizia. Questa è un'affermazione innegabilmente vera ma non può essere una tesi contro la giustizia, né Marx intendeva darle questo significato. Ma è anche possibile dare dell'equazione la seguente interpretazione: la giustizia della società X è ingiustizia dal punto di vista di un più alto criterio di giustizia, come ad esempio quello della giustizia divina, quello dell'uguaglianza, e così via. Comunque, anche qui, non era questo il pensiero di Marx. Marx metteva in discussione la pura e semplice esistenza e importanza di qualunque criterio o norma dell'azione, della distribuzione e del giudizio, poiché tutti gli esseri umani sono unici e incommensurabili. La sua tesi è sostanzialmente la seguente: la giustizia adotta criteri uguali, noi siamo incongiurabili, quindi la giustizia è vincolo, è mancanza di libertà. Perciò Marx ha affrontato lo stesso problema analizzato da Tocqueville: il problema di un conflitto di fatto o virtuale tra uguaglianza e libertà, ma ha tradotto il conflitto stesso nei termini del linguaggio della storia coniugandolo al futuro. L'uguaglianza rappresenta il primo stadio del comunismo, la libertà rappresenta il secondo stadio: quanto più la libertà si sviluppa a pieno, tanto più l'uguaglianza viene lasciata indietro. Laddove esiste libertà assoluta, non può esistere uguaglianza né applicazione degli stessi criteri a individui disuguali, e quindi nemmeno la giustizia. Tra gli altri suoi meriti, possiamo dire che la grandezza di Marx sta nel suo perentorio insistere sulla libertà come supremo valore della modernità. Fino ad un certo punto io sono d'accordo con lui. La libertà è senza dubbio un valore più alto della giustizia e la ragione di ciò è evidente. La giustizia è sempre connessa a valori esterni ad essa. (Il fatto che si sia dibattuto sulla deterrenza, sulla retribuzione e sulla riforma e sulla possibilità di identificare in una delle tre il principio basilare della giustizia ne è la riprova). La libertà può essere il valore al quale la giustizia

dovrebbe fare riferimento, ma non viceversa. La giustizia non può essere il valore al quale la libertà dovrebbe fare riferimento, poiché la giustizia non può fornire criteri per la libertà.

Dopo aver detto tutto ciò in difesa dell'enfasi filosofica di Marx, non posso continuare a parlare ancora di lui. Dire che la libertà può fornire il criterio di valore per la giustizia non significa dire che la giustizia può essere eliminata. Nelle società prive di dominio e di gerarchia sociale i membri della società godono della libertà positiva di arrivare all'accordo in un discorso razionale sul *genere* e sul *carattere* delle norme e regole che essi dovrebbero applicare ad ogni singolo. Queste discussioni si possono riprendere e le norme e regole possono essere trasformate in un nuovo accordo, ma senza tali norme e regole non vi è né cooperazione sociale né Stato; anzi, non esiste alcuna società. E una volta che esistono norme e regole operanti che sono valide per ogni singolo membro della comunità e della società, vi è sempre giustizia insieme alla possibilità di ingiustizia. Inoltre, nelle società prive di dominio e di gerarchia i membri della società godono di una libertà negativa. In altre parole la libertà di fare ciò che desiderano. Dal punto di vista della libertà negativa, vi dovrebbero sempre essere aree molto vaste della vita alle quali non possono essere applicate norme e regole di nessun tipo, per le quali neanche la giustizia trova alcuna applicazione.

Si potrebbe auspicare l'esistenza di vaste aree e molteplici aspetti della vita umana ai quali la giustizia non possa essere applicata, oppure si potrebbe auspicare il contrario. Ma bisognerebbe soprattutto auspicare l'esistenza di una varietà di modi di vita con diverse proporzioni tra la libertà negativa e quella positiva, modi di vita che gli individui potrebbero adottare o abbandonare a seconda delle loro capacità e dei loro bisogni. Non vi è società oltre la giustizia, ma possiamo immaginare una società nella quale la libertà fornisce i criteri per la giustizia. E si può ipotizzare astrattamente più di una società di questo tipo. La libertà senza giustizia è una chimera ma non lo è la giustizia in rapporto alla libertà.

Ho posto due quesiti all'inizio: una «società giusta» è una immagine razionale o è piuttosto una chimera? E inoltre: si

può razionalmente immaginare una società « al di là della giustizia »? Ho già risposto alla seconda domanda, ed ho risposto in senso negativo. Passerò ora ad esaminare la prima. Se le norme e regole di una società vengono date per scontate e se esse vengono applicate con coerenza, allora abbiamo il diritto di parlare di una « società giusta ». In linea di principio, tutte le società possono essere giuste se questi criteri vengono messi in pratica, anche la società di Huxley nel « Brave New World ». Perciò, se diamo per scontato che regole diverse vengono applicate ai bambini alfa, beta, gamma, delta, e se tutti i bambini alfa vengono trattati alla stessa maniera (cioè le stesse regole vengono applicate a tutti), e lo stesso dicasi per tutti i bambini gamma, etc. allora la società è giusta. Andrei ancora più oltre affermando che se le norme e regole vengono date per scontate, ma non vengono sempre applicate in maniera coerente, la società è ancora giusta, e sono ingiuste solo le persone che non riescono ad applicare le norme e regole coerentemente. Il nocciolo della questione è che nel primo caso che non è del tutto immaginario, ed alcune « società primitive » sono di questo tipo, la nozione di giustizia non viene applicata alla società dai membri di tale società. In altre parole, una società giusta è quella in cui la nozione di giustizia non viene applicata alla società dai membri di quella società per la semplice ragione che essi non possono nemmeno immaginare che la situazione potrebbe essere diversa. In una società giusta le norme e regole non vengono messe in dubbio e verificate, né potrebbero esserlo. Marx si sbagliava quando asseriva che il capitalismo è una società giusta perché in essa le regole da osservare non vengono affatto date per scontate: sicuramente il lavoro stesso di Marx lo confermerebbe. Ma Marx era nel giusto per quel che riguarda l'idea che sta alla base della sua affermazione. L'affermazione « La società X è giusta » non va presa come un complimento: una società giusta è una società non ancora o niente affatto illuminata. Una società giusta è possibile ma non desiderabile.

Tuttavia, l'aspirazione ad una « società giusta » è una componente ineliminabile della mente umana moderna. Se si dovesse esprimere l'aspirazione ad una « società giusta », non si intenderebbe per questo una società alla quale non viene più

applicata la nozione di giustizia. Nè si penserebbe ad una società nella quale le norme e regole vengono date per scontate oppure ad una società che in qualunque momento non potrebbe essere concepita come « ingiusta » dai membri della stessa.

Fino ad un certo punto, io sono d'accordo con la posizione espressa da Rawls. Riformulata nel linguaggio teorico che mi è proprio, essa sostiene che l'idea di una società giusta non è l'idea di una società giusta *de facto*. Essa è l'idea di una società nella quale la libertà, come valore supremo, fonda i principi della giustizia e nella quale le norme e regole di un procedimento giusto vengono accettate per consenso dalla società in questione. Ma Rawls non tira le ultime conseguenze anche se è possibile liberare la sua formulazione da un residuo di fondamentalismo. Come è noto egli ha formulato l'ipotesi secondo la quale esiste una serie ottimale di regole che tutti accetterebbero come giuste in una cosiddetta « condizione originaria ».

La « condizione originaria » è comunque una chimera, poiché presuppone che tutti gli esseri umani possono arrivare esattamente alle stesse regole di giustizia « sotto il velo dell'ignoranza ». Rawls arriva a questa « condizione originaria » dando per scontate la struttura dei bisogni e le aspirazioni dell'uomo occidentale dei nostri giorni. Rispetto a Rawls, la posizione del radicalismo marxista trasmette pur sempre un messaggio importante: non si può stabilire un'equivalenza tra l'uomo contemporaneo e l'uomo in assoluto, tra i bisogni contemporanei e i bisogni umani, tra le aspirazioni contemporanee e le aspirazioni umane. Inoltre, come ho già detto, le strutture dei bisogni, i valori, anche le capacità variano a seconda dei modi di vita. Come possiamo sapere, e che cosa ci autorizza ad affermare che persone libere appartenenti a comunità diverse con diversi modi di vita sceglierebbero per se stessi delle norme e regole di giustizia del tutto identiche o simili? Si dovrebbe piuttosto supporre il contrario.

(trad. di MARIA GRAZIA D'EBOLI)

Su alcuni fraintendimenti di Marx e intorno a Marx
in tema di evoluzione delle società

È d'obbligo affermare, nelle storie della sociologia, che la teoria della società di Marx assume come punto di partenza una concezione di tipo evolutivo (cfr. COSER, p. 79 e sgg.). L'affermazione implica od esplica, e viene interpretata senza quasi eccezioni in tal senso, che l'evoluzionismo di Marx, se non rappresenta una vera e propria traslazione dell'evoluzionismo darwiniano dal campo biologico al campo sociale, è comunque un suo parente assai stretto, in quanto discenderebbe insieme con esso dalla vasta matrice del pensiero evoluzionistico diffusasi in tutta Europa tra il finire del Settecento ed i primi decenni del secolo successivo. In questo lavoro si sostiene, per contro, che l'evoluzionismo sociale di Marx, così come viene comunemente inteso, e come lo stesso Marx formalmente lo prospettava, non presenta alcuna affinità con le teorie della biologia evoluzionistica, e ne costituisce anzi una negazione. Viene messa in discussione, in specie, l'equivalenza operata nei testi marxiani, e ripresa in genere senza alcun fremito critico sia dalla letteratura marxista sia dai sociologi che menzionano Marx in rapporto all'evoluzionismo sociale, dei concetti di sviluppo e di evoluzione.

Nelle sezioni conclusive si mostra peraltro che è possibile rinvenire nelle opere di Marx, al di là delle sintesi definitive rese da lui medesimo e delle corrive interpretazioni totalizzanti del suo pensiero, le tracce d'una concezione dei processi di trasformazione delle società che risulta singolarmente compatibile con quella ecosistemica o popolazionale, insita nella *metodologia* darwiniana; il che significa nel paradigma evoluzionistico depurato dalle sue peculiarità biologiche ed applicato alla spiegazione delle trasformazioni di qualsiasi tipo di sistema vivente. Al lume di tale paradigma un autentico evoluzionismo

socioculturale va considerato non già come una teoria che guarda al passato, bensì come una teoria audacemente innovativa, la quale rimane però in gran parte da costruire. Alla sua costruzione il pensiero sociologico marxiano, rivisitato alla luce di detto paradigma, può tuttora fornire contributi di qualche rilievo, non da ultimo per quanto attiene alla perenne presenza della tradizione, del passato, nel cuore delle società moderne e contemporanee.

Un accostamento incongruo: Marx e Darwin

L'ammirazione di Marx per *L'origine delle specie* ed il suo autore traspare sia dalle numerose citazioni sparse ne *Il Capitale*, sia da varie lettere ad Engels ed a Lassalle. Su tali basi, e per altri indizi epistolari, si è anzi asserito che Marx abbia proposto a Darwin di dedicargli una delle sue opere; ma si tratta di voci quasi sicuramente prive di fondamento (KRADER, p. 219, n. 4). È certo invece che in almeno tre diverse occasioni Engels accostò esplicitamente i due grandi. All'inizio dell'orazione sulla tomba di Marx, il 17 marzo 1883, egli ebbe a dire: « Come Darwin scoprì la legge dello sviluppo della natura organica, così Marx scoprì la legge di sviluppo della storia umana... » (ENGELS, p. 152). Anni dopo, scrivendo la prefazione per un'edizione inglese del *Manifesto* che fu pubblicata nel 1888, Engels affermava, dopo aver dichiarato che l'idea fondamentale costituente il nucleo del *Manifesto* è di Marx, essere quest'idea « chiamata a fare per la storia quanto la teoria di Darwin ha fatto per la biologia » (MARX-ENGELS, 1973, p. 19). Infine nel 1890, redatta una nuova prefazione per un'altra edizione tedesca dello stesso testo, ne approfittava per ritornare sulla *Prefazione* da lui già apposta all'edizione tedesca del 1883, aggiungendovi una nota in cui — richiamandosi a quanto scritto in vista della traduzione inglese del 1888 — lo stesso concetto veniva ulteriormente precisato col dire che tale idea « è destinata a produrre nella scienza storica un progresso uguale a quello che ha prodotto la teoria di Darwin nelle scienze naturali... » (*ibid.*, p. 13).

Troviamo qui una piccola complicazione lessicale, che ha pur essa alimentato i successivi fraintendimenti della teoria

dell'evoluzione applicata alle società umane. Engels pronunciò l'orazione sulla tomba di Marx in inglese, e usò certamente la parola *development*, stando all'edizione ufficiale sovietica delle *Marx-Engels Selected Works* in tale lingua (vol. II, p. 167). A partire dalla versione del testo engelsiano apparsa cinque giorni dopo in « Der Sozialdemokrat », la stessa parola è stata resa con la tedesca *Entwicklung*, e tale si ritrova nelle parallele *Marx-Engels Ausgewählte Schriften* come nella *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Sempre *Entwicklung* viene usata negli altri due testi citati. Ora, in tedesco — ad eccezione del linguaggio dei biologi contemporanei — *Entwicklung* significa sia *sviluppo* sia *evoluzione*; e proprio con *evoluzione* o con l'equivalente inglese o francese essa è stata sovente tradotta nei principali paesi europei. Altre volte si preferisce invece *sviluppo* per tradurre l'identico passo. Così avviene, ad esempio, che in una accurata versione italiana della *Prefazione* del 1883 (ci riferiamo sempre al *Manifesto*) l'originale « Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung » (MARX-ENGELS, 1964, p. 21) sia reso con « stadi dell'evoluzione delle società » (MARX-ENGELS, 1953, p. 291), mentre in una successiva versione esso diventa « gradi dello sviluppo sociale » (MARX-ENGELS, 1973, p. 13).

D'altronde, se Engels avesse parlato di *evolution* in luogo di *development*, o avesse inteso « evoluzione » anziché « sviluppo » ogni qualvolta scriveva *Entwicklung*, la sostanza non sarebbe mutata. In siffatto modo — e bisogna insistere sul *modo* — d'accostare Darwin e Marx, divenuto presto un luogo comune della letteratura marxista (cfr. per tutti LENIN, p. 78), si compendia infatti uno dei più gravi malintesi che abbiano funestato la storia del pensiero sociologico; l'idea, cioè, che l'evoluzionismo sociale, in cui rientra anche Marx, abbia rappresentato un'applicazione — lecita o illecita secondo i punti di vista — dei principi metodologici della biologia evoluzionistica all'interpretazione del divenire delle società umane.

Si può seguire o meno Nisbet nel suo attacco al concetto di sviluppo nella tradizione occidentale, ma non si può disonoscergli d'essere uno dei pochissimi sociologi che hanno colto la differenza sostanziale tra la teoria dell'evoluzione sociale e quella della evoluzione biologica:

« La differenza è essenzialmente questa: mentre la teoria biologica divenne (in modo molto considerevole nella sua formulazione darwiniana e in modo completo dopo la fusione con le importanti ricerche del Mendel) una *teoria basata sullo studio delle popolazioni...*, la teoria dell'evoluzione sociale fu, ed è ancora, una costruzione tipologica » (NISBET, p. 161. Corsivo nel testo).

Costruzione tipologica significa interpretare la storia delle società come lo *sviluppo* di *tipi* di società ciascuno dei quali rappresenta un singolo organismo, un *corpo organico* da seguire nei suoi diversi stati di crescita, di maturazione e di eventuale declino; ciò che equivale ad applicare al sociale il concetto di ontogenesi, in luogo di quello di filogenesi ch'è alla base dell'evoluzionismo darwiniano. Non altri che Hegel, il maestro rovesciato di Marx, aveva definito lo sviluppo in termini rigorosamente non evoluzionistici: « Il principio dello sviluppo implica anche l'esistenza di un germe latente dell'essere — una capacità o potenzialità che lotta per realizzare sé stessa » (cit. in NISBET, p. 159).

La società come organismo in sviluppo: una concezione antievoluzionistica

Il nome sviluppo e il verbo sviluppare (*Entwicklung, entwickeln*), sarebbero certo collocati ai primi posti, nella graduatoria delle frequenze, da un'analisi all'elaboratore del lessico marxiano. Le entità cui Marx applica tali termini, nelle sue opere come in quelle scritte con Engels, sono assai varie. Scegliendo quasi a caso noteremo che si parla, ne *L'ideologia tedesca*, di sviluppo del diritto (*ivi*, p. 61); nella *Miseria della filosofia*, di sviluppo del mercato (*ivi*, p. 113); nel *Manifesto*, di sviluppo della borghesia e del proletariato; nei *Lineamenti*, di sviluppo sociale e di sviluppo storico, di sviluppo della schiavitù, poi di sviluppo del patrimonio monetario (vol. I, pp. 7, 465, 488); nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, (ma anche nei *Lineamenti*, pp. 475, 477), di sviluppo delle forze produttive (p. 11); nel *Capitale*, di sviluppo del denaro e della tecnologia, di sviluppo del macchinario, infine dello sviluppo di formazioni economico-sociali (vol. I, t. I, p. 157 e *passim*; t. II, p. 71 e *sgg.*).

In vari luoghi il significato del nome o del verbo pare essere semplicemente quello di crescita quantitativa, di aumento del numero di elementi d'un insieme, ovvero della sua grandezza fisica. Si veda il passo che inizia « Nella stessa proporzione in cui si sviluppa la *borghesia*, cioè il capitale, si sviluppa il proletariato... » (MARX-ENGELS, 1953, p. 101). Peraltro il significato più spesso ripreso e approfondito da Marx sembra essere quello d'un organismo-società che passa *per intero*, attraverso stadi « progressivi » (*Stufen*), da uno stato in cui ha dimensioni ridotte, è poco differenziato nelle sue parti, e quasi impotente nei confronti di agenti esterni, ad uno stato in cui esso si presenta molto più grande, altamente differenziato, e capace di intervenire con maggiore efficacia sull'ambiente. Tale passaggio è sempre considerato un progresso, al punto che questo termine viene a volte usato in luogo di « sviluppo », come in un altro passo della *Prefazione* citata: « A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il *progresso* della formazione economica della società » (p. 11, corsivo mio).

Considerata la stratificata complessità del pensiero marxiano, le citazioni dirette rischiano sempre di fargli torto. Nonostante ciò, se si tiene in pari tempo a mente quale posto centrale occupa nella teoria sociologica di Marx la divisione del lavoro, vista quale massimo fondamento ed espressione della incessante differenziazione delle società umane, un passo come il seguente, da *Lavoro salariato e capitale*, parrebbe rendere una sintesi adeguata del significato sopra definito:

I rapporti societari entro i quali gli individui producono, i rapporti societari di produzione dunque si alterano, si trasformano con l'alterazione e lo sviluppo dei mezzi di produzione materiali, delle forze produttive. I rapporti di produzione nella loro totalità formano quel che si chiama i rapporti societari, la società, e anzi una società a uno stadio di sviluppo determinato, storico, una società con un carattere proprio, distintivo. La società antica, la società feudale, la società borghese sono siffatte totalità di rapporti di produzione, ciascuno dei quali designa al tempo stesso un particolare stadio di sviluppo nella storia dell'umanità (in MARX-ENGELS, 1964, p. 81 (trad. di L.G. Corsivi nel testo).

Al lume di tale significato — la società-organismo, la società-totalità che si sviluppa per stadi progressivi — Marx appare intimamente partecipe (seppur forse in minor misura di Engels) della corrente di pensiero, affermatasi in Europa assai prima dei tempi di Darwin, e sopravvissuta per altri decenni alla pubblicazione nel 1859 de *L'origine delle specie*, la quale credette di poter assimilare l'evoluzione delle società e delle loro parti all'evoluzione biologica, facendo proprio un modello ricavato non tanto dai biologi evoluzionisti del primo Ottocento, quali Lamarck, quanto dall'embriologia. Un biologo di Koenigsberg, Karl Ernest von Baer, aveva pubblicato nel 1828 un'opera (*Entwicklungsgeschichte der Thiere: Beobachtung und Reflexion*), in cui per la prima volta veniva descritto con eccezionale dettaglio, frutto di anni d'osservazione, lo sviluppo di un embrione animale. Da queste e altre osservazioni egli riteneva potersi ricavare una legge generale, valida per tutti i casi di sviluppo biologico. Un biologo contemporaneo così la riassume: « ciò che è — inizialmente — omogeneo, grezzamente strutturato, generico, e potenziale, si sviluppa in qualcosa di eterogeneo, finemente costruito, speciale e determinato » (GOULD, p. 61; ma v. p. 52 e sgg.).

Soprattutto attraverso l'opera di Spencer, che subì direttamente l'influenza del lavoro di von Baer, questa concezione embriologica dello sviluppo parve offrire un fondamento scientifico ai tentativi di dar risposta al quesito che assillava l'immaginazione sociologica dell'epoca: come si era passati — son parole di Comte — dalle scimmie alla civiltà europea. Il modello dell'embriologia offriva una risposta agevolmente trasferibile alla teoria sociologica. L'origine d'un determinato stato dell'organismo sociale può essere infallibilmente reperita nel suo stato precedente; vi sono leggi che governano tanto il passaggio da uno stato ad un altro, quanto il funzionamento dell'organismo giunto ad un determinato stadio di sviluppo; sviluppo, progresso ed evoluzione sono sinonimi; all'origine le società umane si assomigliano, ma diventano via via più dissimili a mano a mano che si sviluppano. Vi sono passi, in Spencer, i cui debiti con le ricerche di embriologia — altrove riconosciuti in modo esplicito — sono sin troppo palesi: « Le società, come i corpi viventi, cominciano come germi, si origi-

nano da masse estremamente tenui, a confronto delle masse che alcune di esse raggiungono » (SPENCER, vol. I, p. 558). Allo stesso modo si sarebbe espresso un embriologo trattando del rapporto quantitativo tra zigote, morula e feto.

Aumento di dimensioni della società, crescita di complessità strutturale, sviluppo della differenziazione sociale, incremento corrispondente dell'interdipendenza e dei processi di reciproca integrazione: il modello dell'evoluzionismo sociale, pre e post-darwiniano, non ha certo mai creduto di dover occultare i propri ascendenti nel modello embriologico. Esso è peraltro vissuto nell'errore, in cui sono caduti fino ad oggi anche i suoi critici, di scorgere in quest'ultimo, anche dopo Darwin, un'espressione fedele della teoria dell'evoluzione delle specie. È pur vero che tra i biologi evoluzionisti, sin dai tempi di von Baer, la teoria dello sviluppo dei singoli organismi è considerata una parte fondamentale della teoria dell'evoluzione; ma non meno fondamentali sono considerate le differenze di livello, di unità di riferimento, di orizzonte temporale di processi presi in esame — là il differenziamento d'un singolo organismo, qui il differenziamento di intere specie — tra le due teorie, che l'evoluzionismo sociale appiatti invece nella prima.

Pochi si arrischierebbero a sostenere che sul pensiero di Marx abbia influito direttamente la nascente biologia dello sviluppo degli organismi animali, oppure l'evoluzionismo spenceriano; ma, come avrebbe affermato egli stesso, Marx non pensava nel vuoto. I suoi pensieri non potevano non essere incanalati, per taluni aspetti, nelle forme predisposte dalla mente collettiva dell'epoca che rifletteva sulle origini e la peculiare natura della società moderna. Secondo tale mente, la società era un'organismo, la società moderna era un organismo di tipo nuovo per dimensioni, grado di differenziazione e livello di organizzazione, e il problema che la scienza della società si trovava a risolvere consisteva nell'individuare sia gli stadi di sviluppo da esso attraversati per progredire dal semplice al complesso, sia i caratteri specifici in tal modo dispiegati, o dispiegabili con gli stadi futuri, iscritti *ab origine* nelle leggi proprie di quel peculiare tipo di forma organica.

Marx elaborò un metodo d'analisi, definito in seguito « strutturale-genetico » (ZELENY'), diretto a spiegare congiunta-

mente sia la « struttura interna », le leggi di funzionamento dell'organismo-società — nella forma storicamente determinata di società capitalistica — sia le sue « leggi di movimento », la genesi di tal tipo di organismo da anteriori stadi di sviluppo che già contengono il suo destino. Quand'anche si ritenessero confutate dagli eventi successivi gran parte delle previsioni cui addusse, tale metodo appare pur sempre distinguersi, per la superiore articolazione logica non meno che per la duratura rilevanza dei materiali che ha prodotto, da quello degli altri principali studiosi della società che furono attivi nel suo secolo.

Ma se unici furono la logica e gli esiti del metodo marxiano, essenzialmente simile al loro fu il paradigma ad esso sotteso. Statica sociale e dinamica sociale in Comte, ovvero distinzione radicale « tra lo studio fondamentale delle condizioni d'esistenza della società e quello delle leggi del suo movimento continuo » (COMTE, vol. I, p. 215); morfologia e fisiologia della società in Spencer, dell'organismo di cui « la Sociologia deve riconoscere le verità di sviluppo, di struttura e di funzione » (SPENCER, 1881, p. 77); affermazione, da parte di Stuart Mill, che « Le Leggi Empiriche della Società sono di due generi; alcune sono uniformità di co-esistenza, altre di successione » (STUART MILL, p. 598); leggi di funzionamento e leggi di sviluppo o di movimento in Marx: ciò che accomuna questi programmi di ricerca, di là dalle loro macroscopiche diversità, è il riferimento endogeno ad un organismo societario che, al pari d'un organismo biologico, si sviluppa come totalità — nel corso d'una singola irripetibile esistenza — dal semplice al complesso, dall'omogeneo al differenziato, in forza di leggi che l'analisi scientifica può scoprire e collegare alle leggi del suo funzionamento in uno stadio qualsiasi di sviluppo. Tra i primi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento, tale riferimento alimentò una sterminata letteratura sociologica ed economica sulla « teoria degli stadi », nella quale rientra per più titoli anche l'opera marxiana (GALLINO, 1983, p. 1327 e sgg.).

La rottura epistemologica operata dal paradigma darwiniano

A fronte di siffatto paradigma tipologico/embriologico, genericamente sotteso alla scienza sociale dell'epoca, il para-

digma darwiniano — incorporato nella teoria dell'evoluzione per selezione naturale — rappresentò una rottura epistemologica capitale; le cui implicazioni per la teoria della società non furono propriamente afferrate da Marx, né dai sociologi di ieri e di oggi. Uno storico del pensiero sociologico ha sintetizzato così il senso della rottura:

Darwin cercò di spiegare l'esistenza nel presente di differenti generi di organismi, specificando la meccanica d'un processo di mutamento che avrebbe spiegato tali differenze. Gli evoluzionisti sociali, d'altra parte, il problema delle differenze non lo accettarono mai. Il loro scopo era tracciare il corso dello sviluppo di una singola entità: la Società. Per gli evoluzionisti sociali le differenze erano differenze del grado di maturità attinto da istanze individuali del medesimo genere di cose. L'evoluzionismo sociale ha un forte afflato biologico, ma questo deriva dal tracciare un'analogia tra la storia della società e la crescita di un organismo *individuale*, invece che la storia di specie o di organismi (BOCK, p. 36).

Entro il paradigma darwiniano, accolto nella sostanza dal neo-darwinismo e poi dalla Sintesi Moderna — ad onta della varietà dei fattori via via individuati per spiegare il modo fine di operare di ciascuno — il meccanismo dell'evoluzione comprende tre processi cruciali: la variazione; la selezione naturale che opera sulle differenti capacità di adattamento; la trasmissione ereditaria dei caratteri varianti. Ma l'entità che varia — quando varia — non è l'organismo singolo, bensì, rispetto ad esso, i suoi discendenti. Con la riproduzione differenziale dei discendenti varianti, muta la composizione della popolazione formata da organismi della stessa specie, ciascuno dei quali è però vettore di caratteri morfologici, fisiologici o comportamentali differenti da ogni altro. L'organismo individuale rimane immutato, come tipo, dalla nascita alla morte, mentre differisce per qualche carattere dagli organismi dei conspecifici che con lui formano *allo stesso tempo* una data popolazione in un dato ambiente.

L'ambiente premia certi caratteri che compaiono quali novità fenotipiche ad ogni generazione con una maggior probabilità di sopravvivenza e di replicazione degli organismi che ne sono vettori, mentre riduce la probabilità di sopravvivenza e

replicazione di altri organismi compresenti nella stessa popolazione. Posto che ad ogni generazione compaiono nei fenotipi nuovi caratteri varianti, ovvero nascono organismi che differiscono dai loro genitori per qualche carattere non neutro ai fini delle probabilità di sopravvivenza e replicazione, il processo di selezione naturale operato dall'ambiente modifica con ritmo ora lento ora rapido, qualora i caratteri varianti siano trasmessi per via genotipica ai discendenti, la composizione della popolazione. La cumulatione e la combinazione di nuovi caratteri varianti può portare all'origine di nuove specie — era anzitutto questo il problema su cui faticò Darwin —, intese come popolazioni di organismi che pur discendendo da altre con cui sono o furono spazialmente e temporalmente contigue, non sono più interfeconde con esse.

Lo sviluppo dall'embrione all'individuo maturo, che avviene secondo le leggi proprie di ogni specie, non è dunque in alcun modo assimilabile all'origine e al mutamento delle specie, oggetto primario della teoria darwiniana dell'evoluzione, sebbene — come si è sopra notato — nelle scienze biologiche le due classi di fenomeni siano considerati strettamente collegati, le modalità dello sviluppo venendo fatte dipendere dalle modalità dell'evoluzione. Adottare il paradigma darwiniano dell'evoluzione per l'analisi dei fenomeni socio-culturali comporta che lo scienziato sociale ragioni, anziché in termini di una società-organismo che cresce e si differenzia per stadi, in termini di popolazioni di differenti specie, ciascuna delle quali è per le altre risorsa e ambiente. Alla nozione di società come organismo va sostituita la nozione di società come sistema d'interdipendenze di popolazioni biologiche, sociali e culturali (GHISELIN, 1974; TOULMIN). Una popolazione è formata da organismi umani; altre dai sistemi sociali in cui essi si aggregano e si organizzano, suddividendo la proprie risorse di tempo e di energia tra una pluralità di essi; infine varie popolazioni sono di natura culturale. Nell'ecosistema bio-socio-culturale che esse compongono, un ruolo primario è svolto dalle popolazioni di sistemi tecnologici che si sono inserite tra le popolazioni umane ed i sistemi sociali che ne assicurano l'esistenza materiale e culturale (GALLINO, 1984).

Stanti gli equivoci cui può dar luogo, in una cultura sociologica ignara del paradigma darwiniano come quella italiana, la recente discussione su temi etologici e sociobiologici, converrà ribadire che estendere il metodo di Darwin a entità sociali e culturali non significa in alcun modo presupporre che esse siano condizionate da fattori biologici (benché, a rigore, non significhi nemmeno escluderlo a priori). L'applicazione che si postula riguarda uno schema esplicativo il quale sorse a suo tempo sul terreno degli studi sull'evoluzione biologica, ma che sembra possedere caratteri tali da poter essere utilmente generalizzato per comprendere interazione ed evoluzione di entità *non* biologiche (CSÁNYI, TOULMIN), in una prospettiva nella quale la controversa questione delle basi biologiche del comportamento occupa un posto marginale. Pertanto, anche il più accanito fautore dell'ipotesi che il comportamento sociale sia interamente appreso potrebbe trovare nel *metodo* darwiniano elementi di interesse.

Da questo punto di vista si può affermare nel modo più reciso che un autentico evoluzionismo socio-culturale, orientato dal metodo darwiniano e non da applicazioni azzardate della teoria dell'evoluzione biologica al comportamento umano, com'è avvenuto in certe forme grezze di etologia e di sociobiologia, rappresenta una teoria finora quasi inesplorata, ad onta della vastissima letteratura che si colloca storicamente sotto simile etichetta (BLUTE). Né può dirsi che il neoevoluzionismo recente di antropologi culturali come White e Steward, o di sociologi come Parsons, si sia distinto dall'analogo indirizzo del secolo prima per qualche tentativo di applicazione, o anche solo per una miglior comprensione, del metodo darwiniano.

Situazione per certi versi sorprendente, visto che sin dagli ultimi decenni dell'Ottocento si sono susseguite proposte analitiche rivolte alle scienze dell'uomo affinché applicassero il metodo darwiniano propriamente inteso ad entità sociali e culturali; proposte tra le quali va ricordata, ad uso dei sociologi, quella di Simmel. Nonostante tale pressione metodologica, sino ai nostri giorni le applicazioni della teoria dell'evoluzione — si noti ancora, *del suo impianto epistemologico* e non dei suoi esiti in campo biologico — a materiali e problemi reali

in ambito socioculturale risultano assai rare. Inoltre esse vertono sulla diffusione di singoli tratti culturali (CAVALLI-SFORZA e FELDMAN), laddove la spiegazione dell'evoluzione socioculturale presupporrebbe la presa in esame di interazioni a diversi livelli tra differenti specie, tipi e ordini di popolazioni. Anche i numerosi lavori di Campbell, che assumono in prevalenza come riferimento concetti e teorie delle scienze naturali — essendo Popper uno dei loro principali ascendenti — configurano nell'insieme un avvincente programma di ricerca piuttosto che un corpo di risultati acquisiti.

Tra i sociologi contemporanei, chi ha maggiormente utilizzato principi cruciali della teoria dell'evoluzione — variazione, adattamento, selezione, trasmissione ereditaria — è stato forse Luhmann; ma sia il privilegiamento dei fenomeni linguistici operato dalla sua teoria, ed anzi la riduzione ad essi dell'intera fenomenologia sociale e culturale, sia l'assumere la differenziazione funzionale come tratto dominante dell'evoluzione delle società, opzione tipica del paradigma « sviluppatista » (cfr. LUHMANN, 1983), escludono che l'approccio luhmanniano possa essere definito come un caso autentico di nuovo evolucionismo socio-culturale orientato dalla epistemologia darwiniana.

La presenza in Marx d'una concezione ecosistemica della società, accanto a quella organismica

Ambiguo e inesauribile, diceva Aron di Marx. È possibile rintracciare, in questa inesauribile ambiguità, gli elementi di un nuovo evolucionismo socioculturale, che volendo distinguere dai suoi predecessori potremmo chiamare ecosistemico? Se fosse pacifico che Marx rifletteva sulla società esclusivamente qual fosse *in toto* un corpo organico, una totalità nella quale ogni parte riflette i caratteri tipici dell'insieme, la risposta sarebbe necessariamente negativa. La questione è stabilire se l'organicismo totalizzante della teoria marxiana della società sia talmente connaturato al suo pensiero da escludere ogni altra interpretazione, oppure non sia stato fissato su di esso dai suoi eredi — in primo luogo Engels stesso, quindi Lenin — mentre

interpretazioni di altro genere appaiono possibili ad una lettura meno letterale dei testi marxiani.

Stando alla lettera, certo Marx non aiuta a individuare nella sua opera gli spunti per una concezione ecosistemica della società, anziché organismica o tipologica. Volendo fare un elogio alla filosofia hegeliana del diritto, non trova di meglio che notare come sia « veramente un grande progresso considerare lo Stato politico come un organismo » (MARX, 1971, p. 22). La società odierna, rileva nella prefazione alla prima edizione del *Capitale*, « non è un solido cristallo, ma un organismo capace di trasformarsi e in costante processo di trasformazione » (MARX, 1956, vol. I, t. I, p. 19). Il *Poscritto* alla seconda edizione riporta quasi due pagine d'un recensore russo che terminano con questo passo:

Il valore scientifico di tale indagine sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo e morte di un organismo sociale dato, e la sua sostituzione da parte di un altro, superiore. E il libro di Marx ha di fatto questo valore scientifico (*ibid.*, p. 27).

Quindi Marx, subito sotto, definisce « esatta » e « benevola » la maniera in cui « l'egregio autore » ha rappresentato il suo « metodo effettivo ». Se a queste esplicite adesioni alla metafora dell'organismo si accostano le continue menzioni di società di varie epoche come totalità (*Gesamtheiten*) di rapporti di produzione, di cui è rappresentativo il brano succitato da *Lavoro salariato e capitale*, si dovrebbe concludere che l'organicismo totalizzante di Marx è davvero irrimediabile.

Nonostante ciò, si provi a mettere tra parentesi ogni riferimento diretto a società-organismi e a società-totalità, e si esplorino i testi marxiani alla luce dell'ipotesi che il sistema societario che Marx ha in mente sia nel profondo più vario e articolato, e meno deterministico nei rapporti tra le parti componenti, di quanto non dica la metafora dell'organismo. Potrebbe arrivare a concludere, una simile esplorazione, che la visione di Marx non è incompatibile con quella d'un ecosistema composto da popolazioni di sistemi umani, sociali, simbolici e tecnologici, ciascuna delle quali interagisce con tutte le altre, formando però una rete di relazioni ipercomplessa che

non permette di derivare alcun stato di una popolazione dallo stato di un'altra.

Al fine di saggiare detta ipotesi conviene partire dal basso, ovvero dal concetto di modo di produzione. Concetto che urge de-reificare, a fronte del significato divenuto norma, in tanti testi marxisti, di sistema sociale globale, di organizzazione complessiva della società — lo stesso Marx, come s'è visto, aiutando. Dove Marx descrive e analizza fenomeni sociali, piuttosto che sintetizzare il suo metodo, o gli esiti cui è pervenuto, egli pare intendere concretamente un modo di produzione come una pratica, una « maniera di produrre », che in ogni luogo in cui è di fatto seguita comporta sempre un limitato numero di soggetti. I soggetti di qualsiasi « maniera di produrre » sono in ogni epoca un lavoratore, con gli strumenti di cui direttamente si serve per lavorare e con le altre risorse necessarie per ottenere un prodotto dotato di valore d'uso, in primo luogo la terra; e un'entità individuale o collettiva che controlla in tutto o in parte codesti « mezzi di produzione », identificandosi volta a volta con la comunità di villaggio, il latifondista, il signore feudale, l'imprenditore capitalistico, e in qualche caso con il lavoratore stesso. Per quanto il concetto di modo di produzione si sia evoluto nel pensiero di Marx, esso nasce sino alla fine conforme alla definizione datane con Engels nella *Ideologia tedesca*, dove il riferimento a *individui* « quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente », è esplicito: « individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in... determinati rapporti sociali e politici (MARX-ENGELS, 1958, p. 22 e sgg.).

I due soggetti — « individui determinati » da ambo i lati dei rapporti sociopolitici in cui si situano — formano congiuntamente, con la mediazione dei mezzi di produzione, un « modo di cooperazione », una unità di organizzazione del lavoro; ovvero una cellula sociale che solo con il m.d.p. capitalistico viene a confluire, insieme con altre unità identiche, entro lo spazio fisico di un'impresa, formando un nuovo corpo dotato di maggiori forze produttive. Non è forse Marx che nella prima prefazione del *Capitale* sottolinea l'importanza di studiare la cellula (nel caso specifico la forma di valore) per

comprendere il corpo, assimilando la propria analisi della società borghese all'anatomia microscopica?

Non, dunque, macrosistema coincidente con la totalità dell'organizzazione sociale, della società — tolti i residui di precedenti modi di produzione in via di dissoluzione —, bensì microsistema sociotecnico, non implicante la combinata presenza fisica dei due tipi di soggetto, quanto la loro interazione a distanza: questa interpretazione del concetto di modo di produzione non appare meno plausibile di quella canonica. Postulare che il modo di produzione non coincide con il sistema sociale/società, ma è piuttosto una unità di organizzazione, una particolare specie di cellula produttiva che può essere più o meno numerosa in una determinata epoca, in una determinata società, occupando settori d'ampiezza variabile dell'organizzazione sociale — ma non mai la sua totalità — apre la strada ad una concezione popolazionale di tutti i modi di produzione. Effetti rilevanti ne seguono a carico del concetto di formazione sociale, o economico-sociale (le due dizioni essendo ai nostri fini equivalenti: v. GODELIER, 1979, p. 347).

In vari lavori M. Godelier (ma v. spec. *op. cit.*) ha attirato l'attenzione sul fatto che nell'opera di Marx sono compresenti e interagenti due diversi significati di formazione sociale. Il primo è quello che vede in una formazione sociale una *forma* storicamente assunta dal complesso dei rapporti sociali e degli elementi culturali con essi coerenti, determinata in ogni senso dal dominio di uno specifico modo di produzione, che di quella formazione sociale costituisce la base principale o infrastruttura. È questo un significato tendenzialmente statico di formazione sociale, che ha largamente improntato la letteratura marxista sulle formazioni sociali, sino ai contemporanei, non da ultimo perché in apparenza del tutto consono alla definizione « geologica » che talora ne diede Marx — forse sulle orme di Lyell, a quel tempo uno dei padri della scienza della terra: « La formazione arcaica o primaria del nostro globo terrestre contiene per parte sua un certo numero di strati di differente età, gli uni sovrapposti agli altri. Proprio così la formazione arcaica della società ci svela una serie di tipi diversi che caratterizzano epoche diverse e susseguentisi » (MARX, 1967, p. 157).

Il secondo significato di formazione sociale è quello di *processo*, « un movimento, il processo di creazione e sviluppo di

un rapporto sociale o di una forma di società» (GODELIER, 1979, p. 342). Da questo *processo* si costituisce gradualmente una data *forma* di società, che nella sua « struttura interna » (una delle espressioni preferite di Marx) alimenta quel processo medesimo, che ne assicura a un tempo la riproduzione e la futura dissoluzione, sfociante in una nuova forma di società. I due significati non sono quindi isolabili o contrapponibili, sebbene il distacco del primo dal secondo operato dalla stessa letteratura marxista abbia conseguito precisamente tale effetto, obnubilando di fatto il secondo.

Sia nel significato di « forma », nota ancora Godelier, sia — occorre aggiungere — nel significato di « processo », una formazione sociale non va confusa con « l'apparenza esteriore delle cose », la forma visibile dei rapporti sociali. Il concetto di formazione sociale descrive una « *struttura interna*, ovvero essa è ed esprime le connessioni interne, i rapporti di mutua dipendenza (*Zusammenhang*) esistente tra gli elementi di quel contenuto » (*ibid.*, p. 345). Le implicazioni di questa interpretazione del concetto di formazione sociale sono rimarchevoli. Alla sua luce la struttura di una formazione sociale non può essere considerata come un oggetto osservabile, un sistema concreto, bensì come un sistema analitico le cui leggi di connessione tra parti e livelli spiegano il funzionamento di molte e diverse classi di sistemi concreti. Premesso che « analiticità » e « concretezza » d'un sistema sono questione di grado, poiché dipendono dall'orientamento dell'osservatore non meno che dalla natura dell'oggetto osservato, il modo di produzione appare, rispetto alla formazione sociale, molto più concreto. La « maniera di produrre » è alla radice, nelle unità d'organizzazione del lavoro in cui si concreta, direttamente osservabile. Non sono invece direttamente osservabili, ma solo ricostruibili come idealizzazioni attraverso il modello del sistema analitico, le connessioni tra le singole unità organizzative; tra differenti « maniere di produrre » compresenti in una data società alla stessa epoca; tra i rapporti sociali immanenti in un modello produttivo e gli altri tipi di rapporto sociale; tra tutti i tipi di rapporto sociale e gli elementi della cultura materiale e non materiale, sostituiva e non sostituiva (cfr. GALLINO, 1978, p. 199).

L'insieme di tali connessioni rappresenta un sistema iper-complesso, che oppone all'analisi difficoltà estreme. Una via per ridurre la complessità seguita da autori marxisti, se non a volte dallo stesso Marx, è consistita in varie forme di reificazione, di entità come di livelli. È una reificazione di entità definire un modo di produzione come una totalità che avvolge l'intera società, piuttosto che come una popolazione di unità di lavoro che presenta una diffusione variabile secondo gli spazi e le epoche, interagendo con popolazioni della stessa classe ma di diversa specie. Non meno incongrua è la reificazione di livelli che si opera allorché si descrive una formazione sociale come fosse un sistema simmetricamente bipartito tra infrastruttura e sovrastruttura, siano pur queste ritenute dialetticamente interattive; quasi esistesse un processo lavorativo qualunque che non incorpori alla sua radice elementi della cultura, compresi essenziali elementi simbolici, in nessun modo designabili pertanto come suoi riflessi, legittimazioni o dialoghi in cielo.

Il paradigma ecosistemico o popolaionale, che qui si prospetta non contrastante con le dettagliate analisi sociologiche e storiche di Marx, anche se negato dalle sue sintesi definitive, affronta in altro modo il problema della complessità delle connessioni tra sistemi sociali, tecnologici, simbolici e biologici. Per esso, ogni singolo sistema interagisce con un ambiente formato da tutti gli altri sistemi, ciascuno dei quali — tolti i casi rari di neutralità bilaterale — rappresenta *al medesimo tempo* una fonte di risorse e un competitore per altri tipi di risorsa. Tra il livello del singolo sistema e il livello dell'ecosistema si colloca il livello del sotto-sistema popolazione; ogni sistema appartiene ad almeno una popolazione, ma nel caso degli esseri umani organizzati in sistemi sociali ciascuno di essi appartiene a più popolazioni. Ciascun sistema « vivente » — predicato che viene qui esteso a ogni classe di sistema — possiede di conseguenza una strategia di adattamento, formata da un repertorio di tattiche variamente combinabili e alternabili. « Adattamento » significa, nel lessico della teoria dell'evoluzione, che laddove un sistema sia capace di « mappare » certi suoi caratteri su certi caratteri del metasisistema ambiente, ovvero riesca a costringere l'ambiente a mappare i propri, le sue probabilità di sopravvivenza e replicazione aumenteranno.

Per poter confermare l'ipotesi che il paradigma ecosistemico sia coerente con la metodologia marxiana, se non anzi insito in essa, dovrebbero riscontrarsi almeno tre condizioni. Le entità sociali, tecnologiche e simboliche di cui Marx descrive l'interazione — e non soltanto i modi di produzione — dovrebbero esser configurabili come popolazioni: non mere classi logiche, ma nemmeno sistemi organici. I collegamenti uomo-natura, società-natura, natura-storia dovrebbero occupare in tale metodologia un posto di primo piano, ed essere di continuo richiamati per spiegare sia il funzionamento sia il mutamento della società. Infine si dovrebbe ritrovare in Marx un principio fondamentale della teoria generale o generalizzata dell'evoluzione: allorché una popolazione di sistemi perviene allo stadio della replicazione identica, i suoi membri tendono a collegarsi in un nuovo tipo di (super) sistema (CSÁNYI).

L'onere della prova parrebbe invero ricadere su chi sostenesse, in primo luogo, che le entità collettive che costellano le analisi marxiane non siano da considerare in genere come popolazioni. L'aristocrazia finanziaria e la borghesia industriale, la piccola borghesia e la classe dei contadini, i militari e il proletariato, i funzionari e i plebei, i grandi mercanti e i politici, i principi e il clero delle sue opere « storiche » — ma Marx, ci ricorda Vilar, è sempre uno storico, anche nelle sue analisi più astratte, poiché tutt'uno sono le sue teorie della società e della storia — sono anzitutto classi di individui che posseggono un carattere comune, formano anzi quella o quell'altra classe perché un determinato numero di loro possiede quel tale carattere, una posizione particolare nei rapporti sociali di produzione. Sulla base di tale posizione *individuale*, e però collettivamente distribuita, i membri d'ogni classe o frazione di classe a volte sono in conflitto e a volte si accordano per difendere i loro interessi, coscienti in qualche caso dei rapporti sociali che fanno di loro una classe, ma più spesso no. Sono enumerabili e fisicamente situabili, come individui; il loro numero cresce e si contrae in funzione dell'aumento o della riduzione del numero di altri che occupano una diversa posizione sociale; e tutti recitano inconsapevolmente un ruolo entro un sistema di interazioni sociali, tecniche, economiche e ideologiche che nessuno di loro conosce — tanto che ci vorrà,

per strappargli i veli, un'opera della portata del *Capitale*. Ora, questa è precisamente una definizione di ciò che, alla luce del metodo darwiniano, si deve intendere per « popolazione » in un modello sociosistemico: non sistema dotato di unità e coesione propriamente organiche, come vorrebbe il realismo ingenuo, né mera collezione di individui logicamente ed empiricamente indipendenti, come vorrebbe il nominalismo radicale, bensì insieme composito le cui parti interagiscono tra loro, di modo che non è possibile modificare lo stato di una parte senza che ciò abbia effetto sulle altre (GHISELIN, 1974, p. 25 e sgg.).

Del modo di produzione come elemento d'una popolazione che si diffonde nell'organizzazione sociale qual fosse una specie di cellula, in competizione/cooperazione con altre, s'è già detto. Tra le altre entità che nell'analisi marxiana si configurano come popolazioni stanno in primo piano le idee e le macchine. Per Marx, le idee sono entità tangibili e confinabili, che stanno come tali concretamente dentro teste umane in cui entrano e da cui escono, tra cui materialmente circolano, senza aver nulla dei vapori metafisici formanti un empireo immateriale privo di spessore e di contorni, come par suggerire molta filosofia del suo tempo — e del nostro. Ma che Marx segua un'impostazione ecosistemica o popolazionale non è mai così evidente come nei passi in cui tratta di macchine; e proprio parlando di macchine egli mostra d'aver colto con estrema acutezza il principio del convergere in nuovi (sovra)sistemi dei sistemi divenuti atti a replicarsi in modo identico, principio ripreso soltanto un secolo dopo dalla teoria generalizzata dell'evoluzione. Il capitolo del *Capitale* dedicato a *Macchine e grande industria* illustra tale principio in modo esemplare. La rivoluzione industriale amplia il volume della macchina operatrice; accresce il « numero dei suoi strumenti che operano contemporaneamente »; le conferisce una forma indipendente dai limiti organici del corpo umano. Infine, moltiplicando il numero delle macchine operatrici *omogenee*, e dei gruppi che sono atti a formare, le abbassa a semplici elementi della produzione meccanica, in un sistema di macchine mosso da una sola macchina motrice. Essa giunge così a creare dai preesistenti organismi, divenuti più complessi e potenti ma più simili, un corpo di nuovo tipo e di dimensioni assai maggiori, nei quali i primi si integrano come altrettanti organi parziali.

Più arduo è definire il posto che il concetto di natura occupa nella dottrina marxiana. Per intanto esso pare mutare, dalle opere giovanili a quelle della maturità. Nelle prime la natura coincide essenzialmente con il mondo del vivente; nelle seconde « natura » significa soprattutto materia, risorsa, l'insieme degli oggetti fisici su cui si esercita la pratica trasformatrice del lavoro. E in queste ultime, a fronte della sensibilità ecologica di oggi, Marx sembra in molti suoi passi un po' troppo uomo dell'Ottocento, cui preme maggiormente acquisire per mezzo delle macchine un dominio ferreo sulla natura, che non instaurare un rapporto di cooperazione con essa. Simili riserve non possono peraltro velare come Marx abbia tenuto complessivamente fede al programma, delineato nei *Manoscritti*, di collegare entro una sola struttura concettuale la natura alla società, l'uomo alla natura, sino a far sussumere la scienza dell'uomo nella scienza naturale, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura. E ciò per il fatto che

L'uomo è l'oggetto immediato della scienza naturale; infatti la natura sensibile immediata per l'uomo è immediatamente la sensibilità umana...immediatamente come l'altro uomo presente per lui in modo sensibile, dato che la sua propria sensibilità si costituisce per lui stesso come sensibilità umana soltanto attraverso l'altro uomo. Ma la natura l'oggetto immediato della scienza dell'uomo; il primo oggetto dell'uomo — l'uomo — è la natura, la sensibilità; e le forze essenziali sensibili particolari dell'uomo, allo stesso modo che possono trovare la loro realizzazione oggettiva soltanto in oggetti naturali, possono altresì trovare in generale la conoscenza di sé soltanto nella scienza degli enti naturali (MARX, 1949, p. 132).

Nessun altro classico delle scienze dell'uomo e della società fa dipendere nella misura di Marx la vita fisica e intellettuale dell'uomo dalla natura, in forza del definire l'uomo come parte di questa, nel mentre — deviazione radicale dall'ontologia del naturalismo — la natura è discussa sempre come sistema intrinsecamente umanizzato, recante in ogni aspetto e luogo — salvo non si tratti, dice Marx, d'una barriera corallina in formazione nei mari d'Australia — l'impronta del lavoro umano. I destini della società e della natura appaiono così intrinsecamente connessi, poiché « tanto è mediata socialmente la natura, tanto è —

al contrario — mediata dalla natura la società come elemento della realtà totale » (SCHMIDT, p. 77). Comunanza di destino che, non per contrapporre un ennesimo « vero » Marx ad un Marx infedele a se stesso, ma per scegliere di lui i pensieri che sentiamo più vicini alle nostre angosce attuali, troviamo sintetizzata in quell'altro passo dei *Manoscritti*, dove per distinguere dal comunismo rozzo il comunismo del « ritorno dell'uomo per sé » dice che questo

s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo, e, in quanto umanesimo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere (MARX, 1949, p. 122).

Il passato secondo Marx: dissoluzione o presenza perenne?

Pertiene all'ambiguità di Marx la possibilità di trovare in lui concezioni differenti e contraddittorie di quasi tutti i cardini della sua analisi. Non meno che dell'ambivalenza del concetto di formazione sociale, o di determinazione dell'infrastruttura sulla sovrastruttura, s'è discusso della compresenza nella sua opera di due concezioni opposte della storia (cfr. LEFORT). Da un lato, la massiva incombenza di un presente che dissolve frontalmente il passato in ogni suo elemento. All'opposto, il passato appare come la condizione necessaria sulla quale ogni presente viene costruito e da cui viene perennemente improntato.

La prima concezione ha una chiave lessicale ch'è il termine *dissoluzione*: un buon candidato per contendere a *sviluppo* il primato delle frequenze sulla pagina marxiana. Solo nelle *Forme che precedono la produzione capitalistica* esso ricorre — in una con le coniugazioni di *dissolvere* — decine di volte (cfr. MARX, 1976, vol. I, p. 477 e sgg., e *passim*). Lessico a parte, l'idea ch'esso denota, quella di distruzione totale del passato ad opera di nuovi modi di produzione, ricorre con evidenza in tutta la sua opera, a partire dai celebri passi del *Manifesto* in cui si magnificano gli effetti rivoluzionari che l'avvento della

borghesia ha avuto su tutti i rapporti sociali, sulla produzione e sui consumi, sul « soggiogamento delle forze naturali » e sulla popolazione. Questa concezione suona la più consona al paradigma dello sviluppo organico di nuove formazioni sociali, improntate da un singolo modo di produzione: non è possibile che una società assuma nella sua totalità una forma nuova, se non si è dissolta totalmente la forma che la precede.

Rispetto all'idea di dissoluzione del passato ad opera del presente, dell'intero plesso di rapporti sociali e di cultura traditi attraverso le generazioni, l'idea di un passato che si ritrova estesamente cointessuto nel presente è molto più interna al metodo marxiano e richiede un certo scavo al di sotto delle definizioni. In termini ecosistemici, secondo tal metodo il passato risulta in-formare il presente, imprimergli una forma specifica, attraverso numerosi canali. Anzitutto il passato trasmette al presente una serie di condizioni materiali: mezzi di produzione preesistenti e capacità tecniche, ovvero forze produttive di varia natura e grado di sviluppo; un certo grado di divisione del lavoro; un certo territorio, lavorato e costruito da generazioni, con una certa dotazione di materie prime; una struttura demografica determinata; vie di comunicazione con i paesi vicini. In secondo luogo il passato entra nel presente con rapporti sociali, giuridici, politici di talora lontana origine, che segnano in profondità lo sviluppo di nuovi modi di produzione. Vecchi modi di produzione nati in epoche precedenti e non mai scomparsi pongono anch'essi condizioni ai nuovi e contendono loro spazio nel sistema economico. Entro un nuovo modo di produzione — nel caso, quello capitalistico — si ritrovano ad operare quali membra d'un nuovo « corpo di lavoro », la manifattura, gli operai di mestiere la cui abilità, prontezza e sicurezza di mano s'erano formati e trasmessi per generazioni in epoche precedenti; sì che la manifattura stessa « cessa d'apparire come una istituzione radicalmente nuova » (LEFORT, pp. 212, 213).

Non meno che sulle cose, il passato, la tradizione « pesa come un incubo sul cervello dei vivi » — dice la prima pagina de *Il XVIII Brumaio di Luigi Bonaparte* — sotto forma di mentalità e linguaggi, riti e costumi, dottrine religiose e sistemi filosofici. Così il presente viene pensato con le idee del passato,

un processo che ha una faccia deterministica ed oggettiva, poiché è oggettivamente inevitabile ereditare idee dalla tradizione, e una faccia soggettiva e indeterminata: i gruppi sociali in crisi a causa della dinamica del presente ricorrono all'immaginario della tradizione per comprendere e per giustificare, a sé ed ai gruppi con cui confliggono, ciò che sta accadendo.

Tentare di conciliare le due concezioni della storia presenti in Marx sarebbe impresa onerosa. Quel che vale ai fini d'una critica dell'equivalenza sviluppo/evoluzione è che la seconda non può essere ignorata, né subordinata alla prima, considerato il suo peso complessivo nell'*opus* marxiano. Essa descrive una struttura del presente che in quanto in-formato localmente, topicamente, da folti e concomitanti messaggi dal passato, raggruppati/incorporati in popolazioni di uomini e di simboli, di macchine e di sistemi sociali, appare spiegabile soltanto se tali popolazioni-messaggio sono correttamente individuate e delimitate, senza scambi impropri di livelli, e se la loro interazione a diversi livelli viene ricostruita per mezzo di modelli adeguati. Dalla specificità delle popolazioni localmente coesistenti, d'origine recente e remota, deriva altresì che ogni società rappresenta una combinazione unica di modi di produzione, in nessun modo derivabile dalla « struttura interna » o dalle leggi di funzionamento e di movimento dell'uno o dell'altro, quando pure uno di essi appaia egemone o dominante. Il paradigma evoluzionistico, nella sua versione ecosistemica che incorpora il modello darwiniano ma anche oltre un secolo di revisioni critiche e di nuove conoscenze, offre indicazioni di metodo onde affrontare tale compito, per sviluppare le quali è ancora possibile trovare in Marx più di uno stimolo.

Eppure la storia manifesta un senso, — si obietterà; la società come la natura non sembrano mutare a caso, ma seguendo una direzione, sia pure alquanto erratica. Quel che si vuol qui affermare non è la negazione che il movimento storico risulti avere — per l'osservatore ragionante a posteriori — una direzione, bensì il fatto che il paradigma dello sviluppo è tanto inefficace nello spiegarla, o nel predirla, quanto potenzialmente prevaricatore ove sia usato come strumento per determinarla. Le grandi trasformazioni intervenute in due secoli in quasi tutte le società del mondo non sono affatto procedute,

e meno che mai nell'ultimo cinquantennio di più rapidi ritmi, nel modo che prevedeva il paradigma dello sviluppo, fosse la versione marxiana o una di quelle positivistiche e funzionalistiche; e dove si è voluto far coincidere le trasformazioni con codesto paradigma la manipolazione economica o la violenza politica hanno celebrato i loro trionfi. Certo, la storia pare avere un senso, nell'accezione propria di direzione; ma esso non le deriva dal dispiegamento di proprietà insite in un germe, in una sorta di cellula primigenia d'un dato tipo di organizzazione sociale — idea-nucleo del concetto di sviluppo. Esso le proviene piuttosto da due fondamentali meccanismi dell'evoluzione, operanti a livello socioculturale non meno che al livello biologico e fisico, che sono l'apprendimento — da non intendere nel significato lamarckiano — e l'autoorganizzazione. Le entità suscettibili di apprendimento e di autoorganizzazione non sono intere società, bensì, all'interno di ciascuna di esse, una molteplicità di popolazioni di sistemi di vario ordine — umani, tecnologici, sociali, simbolici — gran parte delle quali apprendono come competere, come usare ai propri fini e come cooperare con numerose altre, accrescendo gradualmente il proprio grado di organizzazione attraverso tale processo di apprendimento — e a volte perdendolo. Gli esiti specifici dei processi di apprendimento e di autoorganizzazione restano imprevedibili, a causa del grado di complessità delle interazioni, delle discontinuità e delle biforcazioni derivanti da incrementi critici delle variabili interagenti; la direzione complessiva pare invece essere quella, semplicemente, d'un maggior grado di autoorganizzazione, unita al rischio crescente che un eccesso di organizzazione — di entropia negativa — o una transizione di fase di tipo « caotico », riporti a zero l'intera evoluzione della materia e della vita sulla terra.

BIBLIOGRAFIA

- A. ABDEL-MALEK, *La dialectique sociale*, Paris 1972. V. p. III, spec. cap. 15: «Marxisme et sociologie des civilisations», pp. 339-363.
- P. ABRAMS, *Sociologia storica*, Bologna 1983.
- ACCADÉMIA DELLE SCIENZE DELL'U.R.S.S. - Istituto di Filosofia, *Fondamenti della filosofia marxista*, Milano 1965 e 1966, 2 voll. V. spec. vol. II, cap. 11: «Il materialismo storico come scienza delle leggi di sviluppo della società», pp. 3-38.
- R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1957, 14^a ed. V. sez. II, p. III: «L'évolution et la pluralité des perspectives», pp. 122-152.
- Id., *Karl Marx*, in *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, pp. 141-219.
- Z. BAUMANN, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma 1971. V. p. I, cap. 4: «Lo sviluppo sociale», pp. 97-106.
- W. BIENKOWSKI, *Teoria dello sviluppo sociale*, Milano 1972.
- M. BLUTE, *Sociocultural Evolutionism: An Untried Theory*, in «Behavioral Science», XXIV (1979) 1, pp. 46-59.
- K.E. BOCK, *Theories of Progress and Evolution*, in W. CAHNMAN e A. BOSKOFF (a cura di), *Sociology and History. Theory and Research*, Free Press 1964, pp. 21-41.
- W.L. BÜHL, *Evolution und Revolution. Kritik der symmetrischen Soziologie*, München, 1970. V. spec. cap. 5: «Revolution und Institutionalisierung. Zur soziologischen Theorie des bolschewistischen Entwicklungsmodells», pp. 111-171.
- D.T. CAMPBELL, *Variazioni alla cieca e sopravvivenza selettiva come strategia generale nei processi conoscitivi*, in V. SOMENZI (a cura di), *La fisica della mente*, Torino 1969 (orig. 1960), pp. 205-231.
- Id., *Variation and Selective Retention in Socio-cultural Evolution*, in «General Systems», XIV (1969), pp. 69-85.
- Id., *Epistemologia evoluzionistica*, Roma 1981 (orig. 1974).
- Id., *On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition*, in «American Psychologist», XXX (1975) 12, pp. 1103-1127.
- L.L. CAVALLI-SFORZA e M.W. FELDMAN, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton 1981.
- R. COHEN, *Evolutionary Epistemology and Human Values*, in «Current Anthropology», XXII (1981) 3, pp. 201-218.
- A. COMTE, *Corso di Filosofia positiva*, ed. rid. a cura di F. Ferrarotti, Torino 1967, 2 voll.
- L.A. COSER, *Karl Marx*, cap. II de *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna 1983, pp. 79-139.
- V. CSÁNYI, *General Theory of Evolution*, Budapest 1982.
- C.D. DARLINGTON, *The Evolution of Man and Society*, New York 1969.
- P. DIENER, *Quantum Adjustment, Macroevolution and the Social Field: Some Comments on Evolution and Culture*, in «Current Anthropology», XXI (1980) 4, pp. 423-443.
- W. EICHHORN I, E. HAHN et al. (a cura di), *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie*, Berlin 1969. V. voce *Entwicklung*, pp. 106-107.

- S.N. EISENSTADT, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Napoli 1974.
- N. ELIAS, *Was ist Soziologie?*, München 1978, 3ª ed. V. cap. 6: «Das Problem der "Notwendigkeiten" gesellschaftlicher Entwicklungen», pp. 175-195.
- Id., *Introduzione a La civiltà delle incivili maniere*, Bologna 1982, pp. 7-66.
- A.E. EMERSON, *The Evolution of Adaptation in Population Systems*, in AA.VV., *Evolution After Darwin*, a cura di S. TAX, Chicago 1960, vol. I: «The Evolution of Life. Its Origin, History, and Future», pp. 307-348.
- F. ENGELS, *Das Begriffs von Karl Marx*, in K. MARX - F. ENGELS, *Ausgewählte Schriften*, 2 voll., Berlin 1964, vol. II, pp. 152-154.
- R. FOSSAERT, *La société*, Paris 1977, t. I: «Une théorie générale»; t. II: «Les structures économiques».
- D. FREEDMAN, *The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer*, in «Current Anthropology», XV (1974) 3, pp. 211-237.
- L. GALLINO, *Calibro*, in *Dizionario di Sociologia*, Torino 1978.
- Id., *Storia e scienze sociali*, in AA.VV., *Il mondo contemporaneo*, Firenze 1983, vol. X: «Gli strumenti della ricerca», t. II: «Questioni di metodo**», pp. 1315-1340.
- Id., *Tecnologia e società*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1984, vol. VII, pp. 414-426.
- R.W. GERAARD, C. KLUCKHOHN e A. RAPOPORT, *Biological and Cultural Evolution: Some Analogies and Explorations*, in «Behavioral Science», I (1956) 1, pp. 6-34.
- R.W. GERAARD e I. VETTER (a cura di), *Social and Cultural Evolution*, in *Evolution After Darwin*, cit., vol. III: «Issues in Evolution», pp. 207-244.
- M.T. GHISELLI, *Il trionfo del metodo darwiniano*, Bologna 1981.
- Id., *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley 1974, V. cap. 2: «The Legacy of the Stagite, or, the Biological Role of Sex», pp. 16-48.
- M. GONDI, *Il concetto di «modo di produzione asiatico» e gli schemi marxisti di evoluzione delle società*, in D. GIORI (a cura di), *Sul modo di produzione asiatico*, Milano 1972, pp. 103-150.
- Id., *Antropologia e marxismo*, Roma 1977, V. p. II: «Ciò ch'è morto e ciò ch'è vivo nel pensiero di Marx sulle società primitive. Marxismo ed evolucionismo», pp. 185-231.
- Id., *Formazione economico-sociale*, in *Enciclopedia*, Torino 1979, vol. VI, pp. 342-373.
- Id., *Il marxismo e le scienze dell'uomo*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. IV: «Il marxismo oggi», Torino 1982, pp. 329-356.
- E. GOT, *Evolution individuelle et evolution collective, ou qu'est-ce qu'un pays adulte?*, Paris 1976.
- S.J. GOULD, *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge (Mass.) 1977.
- J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano 1979, V. p. III: «Evoluzione», spec. cap. 5: «Storia ed evoluzione», pp. 154-203.
- J. HABERMAS e N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Milano 1973, V. spec. cap. 4 (di HABERMAS), sez. 6: «Il contributo di Luhmann ad una teoria dell'evoluzione sociale», pp. 182-191; e cap. 5 (di LUHMANN), sez. 4: «L'evoluzione sociale», pp. 244-255.
- J.S. HUXLEY, *Evolution, Cultural and Biological*, in «Yearbook of Anthropology», 1955, pp. 3-25.

- K. KAUTSKY, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin 1927, vol. I: «Natur und Gesellschaft», V. I. II, sez. I, cap. 5: «Marx und Darwin», pp. 196-200.
- L. KOFLER, *Die Gesellschaftsauffassung des historischen Materialismus*, in W. ZIEGENFUSS (a cura di), *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart 1956, pp. 512-529.
- L. KRADER, *Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, Torino 1978, vol. I: «Il marxismo ai tempi di Marx», pp. 211-244.
- J. LANGTON, *Darwinism and the Behavioral Theory of Sociocultural Evolution: An Analysis*, in «American J. of Sociology», LXXXV (1979) 2, pp. 288-309.
- E. LASZLO, *A General Systems View of Evolution and Invariance*, in «General Systems», XIX (1974), pp. 37-43.
- C. LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris 1978, V. cap. 11: «Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre», pp. 195-233.
- V. LENIN, *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i social-democratici*, in *Opere scelte*, Mosca 1956, vol. I, pp. 71-122.
- N. LUHMANN, *Evolution und Geschichte*, in «Geschichte und Gesellschaft», XXII (1976) 1, pp. 284-309.
- Id., *Struttura della società e semantica*, Bari 1983, V. cap. 3: «Antropologia della prima epoca moderna: soluzioni tecnico-teoriche del problema della evoluzione della società», pp. 159-232.
- M. MANDELBAUM, *History, Man, & Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, Baltimore 1971, V. cap. 2, sez. 2: «The Concept of Development», p. 43 e segg.; cap. 5: «Evolution and Progress», pp. 77-92; cap. 6: «Social Evolutionism», pp. 93-111.
- K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1949.
- Id., *Misericordia della filosofia. Risposta alla Filosofia della Misericordia del signor Proudhon*, Roma 1950.
- Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Roma 1956, 3 tt., I. I: «Il processo di produzione del capitale».
- Id., *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1957.
- Id., *Lettera a V. Zasulich*, in *Forme economiche precapitalistiche*, Roma 1967, 2ª ed., pp. 157-160.
- Id., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1971.
- Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, Torino 1976, 2 voll.
- K. MARX e F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Torino 1953.
- Id., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma 1958.
- Id., *Selected Works*, Moska 1958, 2 voll.
- Id., *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1964, 2 voll.
- Id., *Il Manifesto del Partito Comunista e i suoi interpreti*, a cura di G.M. Bravo, Roma 1973.
- K. MUHS, *Die Gesellschaftsauffassung des historischen Idealismus*, spec. sez. A: «Das Phänomen der gesellschaftlichen Entwicklung», in W. ZIEGENFUSS (a cura di), *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart 1956, pp. 485-511.

Osservazioni sull'analisi economica di Marx

- R.A. NISMET, *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, Milano 1977.
- T. PARSONS, *Universali evoluzionisti della società*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1971, pp. 207-230.
- Id., *Sistemi di società*, Bologna 1971 e 1973, vol. I: «Le società tradizionali»; vol. II: «Le società moderne».
- S.P. RITVA, *Social Evolution: A Learning Theory Approach*, in «J. of Anthropological Research», XXXV (1979) 3, pp. 336-349.
- D. RIBERO, *Il processo civilizzatore. Tappe dell'evoluzione socioculturale*, Milano 1973.
- S. SCAMUZZI, *Formazione economico-sociale*, in AA.VV., *Il mondo contemporaneo*, Firenze 1979, vol. IX: «Politica e società», t. I, pp. 410-427.
- A. SCHÖGDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a./M. 1971, 2ª ed.
- G. SERGI, *La Sociologia e l'organismo delle società umane*, saggio preposto a H. SPENCER, *Introduzione allo studio della sociologia*, Milano 1881, pp. XI-LV.
- E. SHULS, *Tradition*, London 1981.
- G. SIMMEL, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*, in «Archiv für systematische Philosophie», I (1895) 1, pp. 34-45.
- A.D. SMITH, *Il rettilo etnico*, Bologna 1984.
- Id., *Introduzione allo studio della sociologia*, Milano 1881.
- H. SPENCER, *Principi di sociologia*, Torino 1967, 2 voll.
- J.H. STEWARD, *Teoria del mutamento culturale. La metodologia dell'evoluzione culturale*, Torino 1977.
- H. STRASSER e S.C. RANDALL (a cura di), *Einführung in die Theorien des sozialen Wandels*, Darmstadt 1979. V. cap. 2, sez. 2.2.2: «Die klassische Evolutionstheorie der Gesellschaft», pp. 69-76, e 2.2.4: «Die Nevolutionäre Theorie der Gesellschaft», pp. 82-84; cap. 3: «Die historisch-materialistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung», pp. 111-156.
- J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London 1872, 8ª ed.
- G. THERBORN, *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Torino 1982. V. spec. cap. 5, sez. I: «Una scienza naturale di un mondo innaturale», pp. 245-254.
- S. TOULMIN, *Human Understanding*, Princeton 1972, vol. I: «The Collective Use and Evolution of Concepts», V. cap. 5: «Interlude: Evolution and the Human Sciences», pp. 319-356.
- P. VILAR, *Marx e la storia*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, Torino 1978, vol. I: «Il marxismo ai tempi di Marx», pp. 60-90.
- W.F. WERTHEIM, *Evolution and Revolution. The Rising Waves of Emancipation*, Harmondsworth 1974.
- A.L. WHITE, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959.
- A. WILDEN, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, London 1977, 2ª ed. V. cap. 12: «Ecosystem and Metasystem: A Morphogenic Model of Emergence in Open Systems», pp. 251-394 e cap. 13: «Order from Disorder: Noise, Trace, and Event in Evolution and History», pp. 395-412.
- H. WOLFE (a cura di), *The Articulation of Modes of Production*, London 1980.
- J. ZELENY, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Frankfurt a./M. 1970, 2ª ed.

Il contributo di Marx all'analisi economica a rigore non è separabile dalla sua analisi generale della società; tuttavia una tale operazione, pur essendo molto difficile, è necessaria. Occorre tentare d'isolare gli aspetti essenzialmente analitici dell'opera di Marx nell'area che siamo abituati a considerare economica, anche se dovendo definirla si incontrerebbero gravi difficoltà concettuali o addirittura filosofiche: per quanto possibile, tali aspetti vanno separati dagli aspetti più propriamente ideologici e politici, che poi, in Marx, diventano gli aspetti rivoluzionari.

Una tale separazione genera perplessità in tutti, ma specialmente nei marxisti, gran parte dei quali sono abituati invece a vedere l'opera di Marx come un tutto unico, da accogliere o da respingere in blocco. Bisogna rendersi conto, tuttavia, che in questo modo si viene a trattare la teoria marxista come una dottrina di tipo religioso: o tutto o nulla, o si crede o non si crede in quella teoria.

No: nel campo scientifico occorre discriminare. Marx è stato al centro di forti passioni e la tendenza totalizzante, chiamiamola così, spesso ha prevalso, in senso negativo o in senso positivo. Ciò ha reso difficile la scelta: se non si era illuminati dalla fede di tipo rivoluzionario, c'era la tendenza a rifiutare Marx in blocco, così come, se si era invece illuminati da questa fede, c'era la tendenza ad accoglierlo in blocco. Sono due errori eguali e contrari. Un mio collega economista una volta mi disse, con rabbia: «Io Marx non l'ho letto e non lo leggerò mai». C'era un rifiuto *ex ante*, direbbero gli economisti della scuola svedese, che esprimeva questa fede negativa. Dobbiamo invece discutere Marx con spirito laico, cioè aperto, non dogmatico, non settario; come studiosi, abbiamo il dovere di distinguere e di discriminare.

Le concezioni analitiche rilevanti sono tre, e cioè: la teoria del valore lavoro, la divisione del sistema economico in due dipartimenti (consumi e investimenti) e le leggi di movimento dell'economia capitalistica. La terza analisi parte da un esame di fatti (veri o supposti) per poi fornire, nell'intenzione di Marx, le basi dette scientifiche di un'azione di tipo rivoluzionario.

Cominciamo con la teoria del valore lavoro di Marx, intorno alla quale tuttora permane quello che io considero un grave equivoco. Si ragiona così: se si riconosce che c'è lo sfruttamento, si condanna *ipso facto* il sistema economico capitalistico e la teoria economica dominante; viceversa, se si sostiene che la teoria del valore di Marx è falsa o errata, implicitamente si afferma che lo sfruttamento non c'è e si diventa difensori dello *status quo*.

Dunque, se, con una serie di sillogismi, che in realtà sono sofismi, dimostriamo che c'è lo sfruttamento, abbiamo dimostrato la natura perversa, malvagia, eticamente condannabile del capitalismo ed abbiamo preparato il terreno per un rifiuto attivo e non semplicemente intellettuale del sistema e quindi per un'azione politica rivoluzionaria. Oramai, esistono questi riflessi condizionati, tanto che in anni recenti alcuni marxisti hanno considerato con preoccupazione o addirittura con ostilità preconcepita l'opera di Sraffa «Produzione di merci a mezzo di merci», giacché in essa non appare evidente lo sfruttamento; ne segue, a loro giudizio, che si tratta di un'opera apologetica, scritta da un amico del giaguaro.

Io considero tutti questi dei terribili equivoci. La teoria del valore di Marx è uno sviluppo delle teorie di Smith e di Ricardo, che non risulta siano due rivoluzionari. Smith, in un certo senso, può anche essere presentato come rivoluzionario, perché in fondo con la sua opera tendeva ad assecondare l'ascesa dell'emergente borghesia contro l'aristocrazia. In un senso lato questo è vero, ma allora i rivoluzionari diventano una legione sterminata e il termine «rivoluzione» diviene buono a moltissimi usi. Smith era professore a Glasgow, era un uomo accademico e sarebbe stato un noioso pedante, come molti accademici, se non fosse stato riscattato da due qualità: da una cultura storica straordinaria, che egli sapeva usare egre-

giamente per interpretare l'evoluzione dell'economia, e da un senso di *humour* anche straordinario, che fa capolino spesso e rende leggibile quella lunghissima opera che pochi economisti hanno letto, la «Ricchezza delle Nazioni».

Ricardo è assai diverso. Egli aveva una mente lucida, geometrica, luminosa, come erano luminosi gli occhi, secondo il ritratto che ci è stato tramandato, ma aveva una cultura storica modesta, diciamo pure, per non dire modestissima, e non aveva nemmeno senso storico; però era un pensatore geniale. In fondo la sua ignoranza è stata utile, perché ha semplificato le sue rigorose analisi, ma è stata anche dannosa, perché non gli ha consentito di vedere certi movimenti che viceversa erano in atto. Ricardo ebbe una vita breve ma ricca e piena; fra l'altro, viaggiò molto — cosa rara in quei tempi —, venne anche in Italia con le diligenze, arrivando a Bologna, ed elogiò la cucina bolognese che già allora era ottima. Era agente di borsa di grande successo: era uomo d'azione, ma voleva capire quello che faceva. Perciò si è interessato all'economia; poi man mano si è guardato intorno e si è dato alla vita politica: l'economia gli interessava anche dal punto di vista politico, perché nella sua grande capacità di astrazione c'era nello stesso tempo una grande concretezza.

Marx aveva grande ammirazione per Smith e per Ricardo, soprattutto per Ricardo (Bruno Jossa ha citato un passo significativo); egli non maltrattò affatto gli economisti classici, maltrattò invece i successori dei classici: nella prefazione del primo libro del «Capitale» afferma che ai pensatori, agli studiosi, agli scienziati, sono succeduti dei pugilatori a pagamento — che sono appunto gli economisti «vulgari», che vengono da lui contrapposti agli economisti classici.

Dunque non è vero che la teoria del valore lavoro sia in sé rivoluzionaria: per Smith era ovvio che tutto il prodotto dell'attività umana era dovuto al lavoro; se fosse andato Marx a dirgli, ma allora riconosci che se non si dà tutto il prodotto al lavoro è un'ingiustizia, allora questo è un sistema fondato sull'ingiustizia, io penso che Smith avrebbe risposto: sì, è vero, ma non ne vedo di migliori: ed è in un tale sistema che possono aver luogo l'accumulazione e lo sviluppo delle energie produttive della società. Questo, a rigore, è lo stesso punto di

vista di Marx, sebbene molti marxisti se ne dimentichino: accrescere sistematicamente le energie produttive, questo è il ruolo storico della borghesia. Da un tale punto di vista, la questione non è di pronunciare condanne etiche, ma di capire se la così detta borghesia abbia o non abbia esaurito il suo ruolo storico.

Gravi equivoci sussistono anche nella seconda area, cioè la divisione del sistema economico in due dipartimenti, quello dei beni di consumo e quello dei beni capitale, che poi è la distinzione keynesiana fra consumi e investimenti. Una tale divisione ha fini essenzialmente analitici: né direttamente né indirettamente vi sono implicazioni di tipo politico-rivoluzionario. Nella foga di respingere tutto ciò che proveniva da Marx, la teoria marginalistica ha in sostanza respinto anche una tale divisione, che è assai feconda dal punto di vista analitico. Keynes l'ha finalmente reintrodotta, senza rendersi conto dell'origine.

La terza area — e qui dal terreno essenzialmente analitico cominciamo a passare al terreno prevalentemente dottrinario e ideologico — è l'area delle famose leggi di movimento, le quali appunto condizionano il programma politico di Marx: si tratta di capire queste leggi di movimento per poi agire. È corretto affermare che il socialismo di Marx pretende di essere scientifico perché si fonda su questa comprensione, altrimenti sarebbe un progetto « utopistico » contro l'ingiustizia dello sfruttamento; il carattere scientifico starebbe in ciò, che l'analisi di Marx mira a capire le tendenze in atto nella società e a dare a queste tendenze un senso, così da accelerare il trapasso che comunque tenderebbe ad aver luogo e a portarlo in avanti con minori sofferenze. Questo Marx lo dice esplicitamente nella prefazione al primo volume del « Capitale ».

Le leggi di movimento hanno dunque una importanza fondamentale per Marx. Molti economisti hanno fatto delle previsioni, ma le leggi di movimento della società nel suo complesso mirano a interpretare la storia passata e a preannunciare la probabile storia a venire, alla quale bisognava dare un'anima. Il processo sarebbe andato avanti anche senza una tale consapevolezza, ma sarebbe andato avanti meglio e più rapidamente se ci fosse stata. Quindi le leggi di movimento

costituiscono il ponte fra l'analisi economica e la dottrina politica di Marx, il quale, oltre ad essere un economista, un sociologo, un filosofo, è certamente un rivoluzionario.

Dunque, la comprensione delle leggi di movimento avrebbe consentito previsioni, sia pure non rigide, non deterministiche; in effetti la comprensione delle linee di tendenza e l'elaborazione del progetto sono questioni strettamente collegate. Ora, fra le previsioni di Marx, ce n'erano tre, fortemente collegate fra loro: una riguardava i salari, l'altra i salariati e la terza i profitti. Secondo Marx, i salari individuali, nonostante lo sviluppo della produzione, avrebbero avuto tendenza a restare vicini al livello di sussistenza e di riproduzione, un livello da intendersi, tuttavia, in senso storico-sociale e non strettamente biologico: nel *Manifesto* Marx ed Engels giungono addirittura a prospettare un peggioramento assoluto delle condizioni economiche dei proletari; per di più, sarebbero cresciute l'intensità e la penosità del lavoro. Al tempo stesso, la schiera dei salariati, ossia degli sfruttati, sarebbe inevitabilmente cresciuta, fino a rappresentare la stragrande maggioranza della popolazione.

Nella prima metà del secolo scorso i salari in Inghilterra, che era il paese cui Marx soprattutto si riferiva, erano aumentati molto lentamente, cosicché sostenere, come appunto faceva Marx nel « Capitale », che la loro tendenza non era ascendente non era un grave errore. Ma nella seconda metà del secolo scorso i salari crebbero in misura rilevante, sia in Inghilterra che negli altri paesi a capitalismo industriale; e questa tendenza si è anche accentuata nel nostro secolo, specialmente come conseguenza del rafforzamento dei sindacati operai.

La seconda previsione era quella di una progressiva polarizzazione delle classi. Nelle società del suo tempo le classi erano molteplici — nella Francia Marx ne enumera addirittura sette. La tendenza, tuttavia, secondo Marx sarebbe stata verso una progressiva semplificazione: le classi intermedie di vecchio tipo e l'aristocrazia terriera, sarebbero state, man mano, poste ai margini; alla fine sarebbero rimasti solo due protagonisti antagonisti e cioè la borghesia e il proletariato, il quale, divenuto « la stragrande maggioranza della popolazione », avrebbe attuato la rivoluzione.

Neppure questa previsione si è avverata: per alcuni decenni il numero dei salariati è cresciuto; in seguito, questa tendenza si è indebolita e poi si è arrestata: negli ulteriori decenni il numero dei salariati ha avuto tendenza addirittura a diminuire, mentre sono sistematicamente cresciuti, in termini sia assoluti che relativi, gli altri lavoratori dipendenti, che sarebbe assai difficile se non addirittura assurdo equiparare ai « proletari »: mi riferisco ai tecnici e agli impiegati e osservo che l'equiparazione non è possibile né dal punto di vista economico né, soprattutto, dal punto di vista culturale. Anche i lavoratori che operano, in forme relativamente autonome, nel commercio, nell'industria e nell'artigianato, come anche i così detti professionisti, sono decisamente cresciuti. Per tutti questi motivi, la previsione di Marx, secondo cui i salariati sarebbero divenuti la stragrande maggioranza della popolazione, si è rivelata erronea; sono enormemente cresciuti, invece, i così detti ceti medi — impiegati e lavoratori autonomi.

Parimenti erronea si è rivelata la terza delle previsioni prima ricordate, e cioè la caduta tendenziale dei profitti; una tale caduta avrebbe avuto luogo come conseguenza dell'aumento nella composizione organica del capitale. La concorrenza avrebbe imposto la crescita assoluta e relativa del capitale costante (che consiste, in primo luogo, in macchine e impianti); ma il capitale costante non fa crescere plusvalore e, a lungo andare, ciò avrebbe spinto in basso il saggio di plusvalore e il saggio di profitto, che si riferiscono al capitale complessivo. Fra questa previsione e quella relativa ai salari — a parte tutto — c'era una contraddizione latente: solo una crescita irrealisticamente sostenuta del rapporto capitale-reddito (una crescita, a sua volta, collegata con quella della composizione organica del capitale) avrebbe potuto far quadrare i conti — posto che l'economia capitalistica, per sua natura, come Marx mette vigorosamente in rilievo, tende ad espandersi. A sua volta, la caduta tendenziale del saggio di profitto avrebbe portato con sé la crisi generale del capitalismo, una crisi che si sarebbe manifestata attraverso disfunzioni sempre più gravi e, in particolare, attraverso crisi cicliche sempre più persistenti.

Questa previsione non trovò riscontro nei fatti, né durante la vita di Marx, né dopo. Solo la grande depressione degli

anni trenta dette ad alcuni l'impressione che Marx avesse visto giusto; ma quella depressione in certi paesi ebbe sbocchi reazionari, in altri, sbocchi riformistici: in nessun paese ebbe sbocchi rivoluzionari. Eppure a un certo momento una crisi ci fu, ebbe luogo una rivoluzione ed il marxismo, o meglio un certo tipo di marxismo, si è incarnato nella società russa. Bisogna dire che quell'incarnazione ha poco da fare con Marx. La crisi politica russa, da cui sorse il nuovo regime, non proveniva dalla caduta tendenziale dei profitti, non proveniva dalla crisi generale del capitalismo, non era stata scatenata da masse crescenti di proletari esasperati dallo sfruttamento nelle fabbriche. Al tempo della prima guerra mondiale il proletariato nel senso di Marx in Russia non arrivava al 10%, a dir molto. I rivoluzionari russi non erano stati irregimentati dalla fabbrica moderna, ma dall'esercito: con le gravissime sofferenze della guerra e poi della sconfitta, che portò con sé la perdita di prestigio della classe dirigente zarista, si crearono le premesse per la rivolta, che fu guidata da un piccolo numero d'intellettuali, i quali proletari non erano affatto. Tutto questo non ha praticamente nulla da fare con Marx. Marx c'entra, tuttavia, con quella formula disgraziata della dittatura del proletariato. Una formula che è stata usata — insieme con quella dell'« anello più debole nella catena dell'imperialismo mondiale » — per presentare la rivoluzione bolscevica come una conseguenza naturale della teoria e della pratica del marxismo. Formula disgraziata, poiché capace di mascherare le prepotenze peggiori del gruppo che fosse riuscito a imporsi, con la forza e con i moderni mezzi di repressione. Il « proletariato » è un'astrazione; in concreto, chi lo rappresenta? In concreto il proletariato diventa classe, man mano, se viene a formarsi una coscienza specifica, attraverso le lotte sociali. Ma chi rappresenta il « proletariato »? Se ci sono meccanismi di deleghe e di rappresentanza, si può parlare di un processo democratico. Ma se c'è il terrore o la repressione, se un qualsiasi gruppo si autoproclama rappresentante del proletariato e depositario dell'ortodossia, quella formula diviene una terribile truffa. Così è stato in Russia; così non poteva non essere, se si considera l'estrema eseguità del proletariato moderno quando i bolscevichi presero il potere.

Quella formula, a quanto pare, entra in conflitto con tante altre affermazioni di Marx, che voleva il « regno della libertà », che giudicava del tutto insufficiente la libertà borghese. Le contraddizioni vengono meno se quella formula viene intesa come l'indicazione di un intervento temporaneo: nel « Manifesto » Marx ed Engels parlano di intervento dispotico: si trattava, insomma, di un'operazione chirurgica per portare alla luce una creatura già viva e vitale. Del resto, nella prefazione del « Capitale » Marx suggerisce l'idea che la teoria e la prassi del socialismo scientifico debbono servire proprio ad abbreviare e attenuare le doglie del parto. Se è giusto il modo d'intendere la metafora di Marx, si deve osservare che nell'Unione Sovietica si è commesso un gravissimo abuso quando si è invocata — e s'invoca — quella formula: la società russa è sul tavolo operatorio, per il parto cesareo, da 67 anni: un po' troppo, anche per un corpo sociale! La verità è che la rivoluzione russa fu essenzialmente effetto di una crisi militare, che con l'economia non aveva nulla da fare e che avveniva in un paese ancora molto arretrato non solo dal punto di vista economico ma anche sotto l'aspetto civile e democratico, un paese che non aveva mai avuto l'esperienza propriamente liberale ed in cui il potere centrale aveva sistematicamente seguito la politica del pugno di ferro per tenere insieme un impero costituito dalle nazionalità e dai gruppi etnici più diversi.

Le previsioni « catastrofiche », dunque, non si sono verificate. Non si è avverata la previsione della miseria crescente, sia pure in senso estensivo; non si è avverata la previsione della caduta tendenziale del saggio di profitto; non si è avverata la previsione della crescita ininterrotta della schiera dei salariati. Tutto ciò, oramai, viene riconosciuto anche dai marxisti di stretta osservanza, che pure, per un lungo periodo, hanno cercato di dimostrare, arrampicandosi sugli specchi, che quelle previsioni corrispondevano all'andamento reale delle economie capitalistiche. Se fosse vissuto più a lungo, Marx avrebbe rapidamente riconosciuto ciò; si era reso ben conto del terribile pericolo che correva per opera dei suoi seguaci quando aveva detto: « Moi, je ne suis pas marxiste ».

In contrasto con le previsioni di tipo catastrofico, non poche delle previsioni, per così dire, ideologicamente neutrali si

sono rivelate vere e feconde. Per esempio, la tendenza alla concentrazione delle unità produttive: è vero che tale tendenza non si è verificata in tutti i rami ed è anche vero che si tratta di una tendenza non lineare né generale: in tempi recenti — ed è un fenomeno di grande importanza — nuovi spazi sono apparsi per lo sviluppo della piccola impresa, piccola ma vigorosamente dinamica. Pur riconoscendo ciò, si deve mettere bene in chiaro che quella tendenza si è affermata in diversi importanti rami ed ha trasformato l'intera struttura economica. Marx aveva previsto lo sviluppo e la diffusione delle grandi società per azioni, che ai suoi tempi erano l'eccezione e non la regola. Dopo le società per azioni si sono sviluppati i *trust*, le *holding*, i cartelli, le società multinazionali. Marx riesce a scorgere le potenzialità di queste nuove forme, sebbene in quei tempi fossero appena embrionali; e non è merito di poco conto.

Un'altra concezione analitica, che per certi aspetti è anche una previsione, è quello che riguarda lo sviluppo delle economie capitalistiche. Marx, che parla di riproduzione su scala allargata, o di accumulazione, vede questo sviluppo messo in moto principalmente dalle innovazioni tecnologiche e lo vede come un processo ciclico: secondo Marx, lo sviluppo produttivo non può procedere in modo lineare, ma ha necessariamente un andamento fluttuante.

Si può dire che Marx sia il primo economista che ha visto il fenomeno ciclico come aspetto necessario dello sviluppo capitalistico. Passano decenni e solo con Schumpeter si ha di nuovo questa visione, e Schumpeter era un economista conservatore; per diversi aspetti — non è un paradosso — può esser considerato come un marxista conservatore. Schumpeter non accettava la teoria del valore lavoro e sotto questo aspetto non era marxista; ma con Marx aveva in comune la visione complessiva della società capitalistica, come società transeunte, destinata a perire prima o poi. Ciò non gli impediva di fare anche uno sberleffo agli idealisti del socialismo; affermava: non vi aspettate granché, la società socialista può essere peggiore di quella in cui viviamo, può avere diverse caratteristiche del fascismo. Tutto ciò non ha inciso sulla grande considerazione che per Schumpeter hanno numerosi marxisti, cominciando

dal mio amico Sweezy, che è stato suo allievo. Del resto, se lo volete sapere, il marxismo in forma seria, negli Stati Uniti è entrato attraverso Schumpeter: nelle sue lezioni di analisi economica — io ho seguito uno dei suoi ultimi corsi, perché sono stato con lui prima che morisse — egli parlava di Marx in termini critici, ma anche positivi: lo criticava, ma non lo respingeva in blocco. Prima della guerra Shigeto Tsuru, un economista giapponese che per qualche anno aveva studiato negli Stati Uniti seguendo i corsi di Schumpeter, era diventato marxista — sia pure di un genere assai particolare — attraverso Schumpeter; a sua volta, egli aveva contribuito a far diventare marxisti Paul Sweezy e Richard Goodwin, che oggi insegna a Siena.

Schumpeter, il conservatore di vecchio stile, un intellettuale dell'impero austroungarico, innamorato della vecchia aristocrazia, un intellettuale europeo, anzi mitteleuropeo, ebbene quest'uomo, che aveva anche una componente reazionaria, ha il merito, o la colpa, secondo i punti di vista, di aver fatto entrare il marxismo negli Stati Uniti. Questo dimostra come siano meschini e fuorvianti i dogmatismi e i settarismi sul piano intellettuale.

Nell'analisi dello sviluppo ciclico dell'economia capitalista Schumpeter va molto più in profondità di Marx; ma per certi aspetti Marx è superiore a Schumpeter. Marx mette in evidenza il fatto che il movimento ciclico comincia soltanto dopo che l'industria meccanica si è pienamente affermata e cioè dopo le guerre napoleoniche. Prima di quel tempo l'industria meccanica è in uno stato talmente embrionale che non ci può essere movimento ciclico, ci può essere ogni tanto qualche crisi casuale, imputabile alle origini più diverse, come sosteneva lo stesso Ricardo, il quale afferma che la crisi dipende da un qualsiasi motivo di « disordine » (« derangement ») del sistema. Schumpeter vede un movimento ciclico che si perde nella notte dei tempi, poiché lo collega alle innovazioni; e innovazioni possono esserci state in un passato anche antico. Ora su questo punto io non sono d'accordo con Schumpeter; condivido invece la tesi di Marx. Oggi gli economisti sostengono che il movimento ciclico fa capo essenzialmente al settore degli investimenti; ma da che cosa è costituito questo settore se non

dall'industria meccanica più qualche altra industria, come quella della costruzione di impianti? Marx sostiene che il movimento ciclico vero e proprio comincia nella forma che conosciamo solo dopo che si è affermata l'industria meccanica, e non può non cambiare nel tempo, nelle sue caratteristiche e nella sua periodicità; a questo proposito Marx fa delle ipotesi interessanti, tuttora degne di riflessione. Sul credito e sulla moneta Marx elabora un'analisi straordinariamente acuta e moderna e propone osservazioni che solo alcuni decenni dopo svolge, per conto suo, Antonio Vitti De Marco in Italia. Ancora: Marx parla della ineluttabile crescita dell'intervento pubblico nell'economia; e sono soltanto altri due esempi di tesi di Marx che possono essere accettate dagli economisti delle più diverse tendenze. La verità è che si possono accettare diverse tesi di Marx ed essere conservatori.

L'analisi fatta da Marx del ciclo economico merita una particolare riflessione. Com'è noto, questa analisi è stata interpretata in due modi; entrambe le interpretazioni riconoscono che secondo Marx l'intera fluttuazione ciclica è condizionata dai movimenti dell'« esercito industriale di riserva » e dal progresso tecnico. Tuttavia, la prima interpretazione mette in risalto la tendenza al sottoconsumo e perciò il « problema della realizzazione » come principale sorgente delle crisi ricorrenti. L'altra mette in risalto la tendenza a flettere del saggio del profitto, dovuta alla crescente « composizione organica » del capitale, una tendenza che può essere neutralizzata solo temporaneamente. È paradossale che nessuno, a quanto pare, abbia pensato di vedere congiuntamente le due tendenze: ed è questo il punto di vista che io considero corretto.

È chiaro, infatti, che la tendenza al sottoconsumo, da sola, secondo Marx non può provocare le crisi cicliche. Anzi, Marx condanna esplicitamente e in termini aspri una tale interpretazione, isolatamente considerata; egli fa riferimento a Rodbertus e ai suoi seguaci. Neppure la caduta tendenziale del profitto, da sola, può spiegare, secondo Marx, il movimento ciclico. Considerandole insieme, invece, le due tesi possono avere un rilevante potere interpretativo. Vediamo meglio.

Quando, col procedere dell'accumulazione, la disoccupazione tende ad assottigliarsi, la massa totale dei salari cresce e il

limite all'espansione produttiva dato dalla capacità di consumo è, per così dire, allontanato. Tale limite è allontanato ulteriormente quando, riducendosi ancora di più la disoccupazione, anche i salari unitari cominciano a crescere. Ma proprio a questo punto comincia ad operare l'altro limite: quello dipendente dei rapporti di produzione, il limite dei costi. Per frenare l'aumento dei costi e preservare i margini di profitto che vengono erosi dall'aumento dei salari, i « capitalisti industriali » tendono a sostituire in misura crescente lavoratori con macchine. Così facendo, essi attenuano le difficoltà che sorgono dal lato dei costi, ma aggravano le difficoltà di sbocco (quelle che sorgono nella vendita di quantità crescenti di prodotti), perché congelano una parte dei redditi di lavoro in capitali fissi e deprimono quindi l'ammontare assoluto, o il ritmo d'incremento, del reddito complessivo degli operai. In altri termini, i « capitalisti industriali » si dibattono fra Scilla e Cariddi. I salari sono costi e sono redditi al tempo stesso. Nell'ultima fase della prosperità, per sfuggire a Scilla, essi vanno a incappare in Cariddi. Alla radice di questo processo, com'è evidente, sono appunto le variazioni della composizione organica del capitale e della disoccupazione e le oscillazioni dei profitti. La caduta tendenziale dei profitti non risulta affatto provata; ma le oscillazioni dei profitti giocano certamente un ruolo essenziale nel ciclo economico.

Debbo avvertire che l'interpretazione ora schematicamente presentata è una mia ricostruzione, che tuttavia ritengo compatibile con l'analisi elaborata da Marx, le quali, nel caso del ciclo economico, è quanto mai frammentaria.

La validità delle previsioni e la fecondità delle concezioni ora ricordate sono oramai riconosciute abbastanza diffusamente, anche da studiosi non marxisti. Fino ad un tempo recente il settarismo era la regola: gli avversari di Marx erano inclini a respingere in blocco il suo apparato analitico, i seguaci, a difenderlo in blocco. Fortunatamente ora le cose stanno cambiando e il settarismo è in declino, nell'uno e nell'altro campo.

C'è ancora una tendenza, fra i marxisti, a una difesa a oltranza della teoria del valore; ma io dico che non accettare la teoria del valore nella formulazione di Marx (io non l'ho mai

accettata) non significa buttare a mare tutto Marx. Io penso che l'analisi moderna del problema della trasformazione dei valori in prezzi abbia dimostrato che la teoria del valore lavoro non funziona. Ma questo non significa che Marx non abbia molte cose da insegnare sia sull'evoluzione concreta delle economie capitalistiche sia sui canoni interpretativi ricavabili dalla sua analisi. Benedetto Croce aveva messo in evidenza il canone interpretativo generale, che è quello di considerare in maniera sistematica gli aspetti economici dei processi storici; ma un tale suggerimento, bisogna dire, è un po' generale e anche un po' generico. Io andrei oltre e vedrei, come canone interpretativo, la storicità non solo dei sistemi sociali, ma, nell'interno dei sistemi sociali, anche di certe relazioni caratteristiche, che sono storicamente condizionate. Per fare un solo esempio nel campo non propriamente economico, ma econometrico: l'equazione dei salari ai tempi di Marx aveva una configurazione, oggi ha un'altra configurazione, non perché Marx avesse torto (anzi qui aveva detto delle cose interessanti, in sostanza aveva percorso la così detta curva di Phillips), ma perché sono cambiate le condizioni storiche. In particolare, i sindacati, che prima erano deboli, adesso sono diventati forti; e questo è un cambiamento storico che comporta un altro modello teorico: l'equazione dei salari, che in una prima fase storica poteva includere una sola variabile (l'inverso della disoccupazione), in una seconda fase storica richiede almeno una seconda variabile, e cioè il costo della vita. È probabile che nell'attuale fase storica l'equazione dei salari vada ulteriormente modificata includendo anche una variabile che esprima la pressione dei sindacati. Sia pure in misure diverse, tutti i modelli di teoria economica sono storicamente condizionati e Marx non si limita ad affermare una tale concezione, ma in diversi casi, indica i cambiamenti specifici da introdurre in certi modelli teorici per poter interpretare fasi diverse della evoluzione economico-sociale, anche se, sotto questo aspetto, Smith non è inferiore a Marx: anche per Smith c'è un *continuum* fra teoria economica, storia economica e gli altri rami delle discipline sociali.

Altre due osservazioni, che non riguardano le concezioni di Marx in quanto tali, ma le interpretazioni che ne sono state

date da molti suoi seguaci per legittimare certi sviluppi politici, in Russia e nel Terzo mondo.

Se s'interpreta senza forzature la formula dell'intervento dispotico e si prescinde dalla giustificazione alquanto avvocatesca della Russia presentata come l'anello più debole della così detta catena imperialistica, fra il pensiero di Marx e la rivoluzione bolscevica non c'è continuità, c'è anzi opposizione, come esattamente aveva visto subito Antonio Gramsci, che nel 1917 scrisse un articolo per l'*Avanti* intitolato: « La rivoluzione contro il 'Capitale' »; Gramsci alludeva all'opera di Carlo Marx e sosteneva che la rivoluzione bolscevica dimostrava l'importanza della componente volontaria, progettuale, di libera scelta, in contrasto con gli elementi deterministici del « Capitale »; quella rivoluzione dimostrava al tempo stesso, che era possibile e giusto combinare l'idealismo tedesco e italiano col marxismo — per la verità, nella rivoluzione bolscevica, la componente volontaria e idealistica rappresentava, se non tutto, quasi tutto. In questo modo, Gramsci con l'aiuto inconsapevole di don Benedetto, sosteneva una continuità, che in realtà non c'era, fra un marxismo inteso idealisticamente e rivoluzione bolscevica; egli contribuiva così, nonostante l'opposizione formalmente espressa nel titolo dello articolo, a nascondere la radicale discontinuità fra quella teoria e la prassi osservabile in Russia. Un'operazione culturale che io fortemente disapprovo, sia per i suoi riflessi analitici sia per le sue conseguenze politiche: un'operazione che ha contribuito a ritardare gravemente la presa di coscienza della radicale diversità dell'evoluzione sovietica rispetto alla teoria di Marx e rispetto alle esperienze sociali cui questa teoria esplicitamente si riferiva.

La seconda osservazione riguarda i paesi del Terzo Mondo: va bene o non va bene l'analisi marxista per questi paesi? Paul Sweezy sostiene che funziona; anzi, egli, con apprezzabile onestà intellettuale, dice chiaramente che, per le economie capitalistiche, il catastrofismo di Marx si è rivelato fallace e che la teoria economico-sociale e la prassi rivoluzionaria che fanno capo a Marx possono trovare applicazione nei paesi del Terzo mondo.

Non sono d'accordo con questa tesi di Sweezy — un uomo che conosco bene, che stimo e per molti aspetti ammiro. No: per utilizzare l'analisi marxista non bastano approfondimenti ed

emendamenti, per quanto ampi; credo che bisogna proprio cambiare strada. È necessario riconoscere che, nonostante i numerosi saggi scritti da economisti marxisti e non marxisti, il Terzo mondo sotto l'aspetto economico e sociale soffre tuttora di un vuoto analitico. In quei paesi non si sa bene quali siano le classi sociali, specialmente è arduo (io credo: è impossibile) individuare classi definite e condizionate dai rapporti di produzione e che almeno potenzialmente siano da considerare gli agenti della rivoluzione sociale. Di norma, si può individuare, almeno nei paesi latino-americani, un'oligarchia, ora prevalentemente agraria e militare, ora anche mercantile, che è ferocemente aggrappata al potere; ci sono masse enormi di contadini poveri; c'è un gran numero emarginati e sotto-occupati nelle città; ci sono poi, in certi paesi, nuclei di proletariato industriale, non di rado abbastanza ben pagati, in termini relativi, dal momento che le tecnologie moderne, pur se gestite in modo poco efficiente, comportano una produttività relativamente elevata e quindi consentono di pagare retribuzioni non miserrime. Questi nuclei di proletariato industriale costituiscono i gruppi sociali più vicini a quelli su cui Marx concentrava la sua analisi; ma in quei paesi rappresentano la cosiddetta « aristocrazia del lavoro » e hanno ben scarse propensioni rivoluzionarie. Come potenziali agenti della rivoluzione restano le masse dei contadini poveri e di emarginati e limitatissimi gruppi di intellettuali piccolo-borghesi (che *prima* sono rivoluzionari e *poi*, come conseguenza, si dichiarano marxisti). Si tratta tuttavia di agenti potenziali; e, più che di rivoluzione sociale, la prospettiva è quella di rivolte, umanamente comprensibili e, in certi casi, giustificabili. Ma l'analisi di Marx non c'entra per nulla o quasi per nulla; chiamarla in causa è un'illusione intellettuale e politica — un'illusione che può provocare amare delusioni o vere e proprie tragedie: analisi sbagliate e progetti velleitari possono condurre in campi di concentramento e di tortura o in cimiteri.

Per contro, solo intellettuali esaltati possono ritenere possibile una rivoluzione proletaria nei paesi industrializzati: in questi paesi il così detto proletariato è divenuto una minoranza; per di più, è composto da persone che contrariamente alle previsioni catastrofiche di Marx, godono di un non di-

sprezzabile benessere economico. Certo, anche in questi paesi ci sono conflitti economici, che si manifestano, fra l'altro, in scioperi. Ma qui appare evidente una grave ambiguità, nella quale sono vissuti a lungo partiti che si richiamano a Marx. Per questi partiti gli scioperi rappresentavano manifestazioni particolari di quella lotta di classe che avrebbe condotto alla grande rivoluzione. L'ambiguità sta in ciò, che i conflitti economici in generale e quelli, in particolare, che hanno luogo nel mercato del lavoro, non possono essere visti come manifestazione di una lotta di classe rivoluzionaria. Solo in particolarissime circostanze storiche i conflitti economici possono essere così interpretati; normalmente, qualsiasi finalità rivoluzionaria è assente: quei conflitti riguardano la ripartizione della ricchezza e non l'assetto della società e l'organizzazione del sistema produttivo. Né i conflitti economici sono sempre o prevalentemente conflitti fra padroni e operai; ci sono tanti altri conflitti economici e ci sono conflitti di tanti altri generi. Alla radice dell'ambiguità, tuttora non rara in certi settori della sinistra politica e sindacale, c'è la dottrina di Marx, che sulla questione della lotta di classe raggiunge l'apice del dogmatismo. « La storia della società fino ad oggi è la storia di lotte di classe » — è l'asserzione con cui si apre l'analisi del « Manifesto », subito dopo la breve introduzione. Se non ci lasciamo impressionare dall'aggressiva sicurezza dello stile, dobbiamo riconoscere, con pacatezza, che quell'asserzione è ovviamente falsa: la storia comprende conflitti di ogni sorta — conflitti militari fra popolazioni diverse, conflitti etnici, religiosi, conflitti economici fra gruppi sociali e fra abitanti di zone diverse e non solo fra classi.

Come avete visto, nella mia relazione ho espresso, sulla teoria di Marx, valutazioni critiche — anche molto critiche — e valutazioni positive. Credo che sia questo il dovere di un intellettuale: studiare l'opera di Marx, come quella di ogni altro pensatore, mantenendo sempre vivo lo spirito critico e facendo ogni sforzo per controllare le proprie preferenze ideologiche. Non si tratta di accogliere o di respingere in blocco le

teorie di Marx — questo si può fare, se mai (ma anche qui è discutibile) con una fede, trascendente o immanente, non con una costruzione analitica. Si tratta perciò di discriminare e di scegliere, ricordando sempre che tutti gli uomini possono sbagliare e sbagliano: gli uomini mediocri commettono errori mediocri, facilmente individuabili, gli uomini geniali commettono errori geniali, che possono provocare grossi danni e che è difficile scoprire — a volte occorrono decenni.

Per quanto mi riguarda, penso che la concezione rivoluzionaria di Marx è irrimediabilmente obsoleta, se mai ha avuto qualche fondamento. Della sua costruzione analitica, sono risultate manifestamente false tre delle sue « leggi di movimento », quelle catastrofiche, che sono direttamente legate alla sua concezione rivoluzionaria, mentre altre leggi tendenziali sono risultate, almeno in parte, valide; valido, inoltre, appare il canone interpretativo, già proposto, in termini diversi, da Adamo Smith, che discende dalla concezione dell'economia come disciplina storicamente condizionata.

GIUSEPPE CACCIATORE

Il Marx di Gramsci.
Per una rilettura del nesso etica-teoria-politica
nel marxismo

1. È stato da più parti giustamente rilevato come le tante iniziative che hanno attraversato quest'anno centenario della morte di Marx possano essere l'occasione, da non sciupare, per una riflessione critica non solo sulla storia del marxismo, non solo sulle specificità dell'impianto teorico del pensiero di Marx (e dunque con un metodo che voglia preliminarmente evitare il facile schema del « ciò che è vivo e ciò che è morto ») e delle sue incidenze pratiche, ma anche, e forse soprattutto, sulla cosiddetta « crisi » del marxismo, là dove, però, una riflessione sulla « crisi » non si riduca — come a qualcuno sembra — all'arido elenco contabile dei segni positivi e negativi, ma diventi quello che al termine « crisi » si deve connettere, nell'uso rigoroso della sua stessa etimologia, cioè capacità di giudizio, di selezione concettuale, di rigoroso uso logico e storico del metodo delle distinzioni determinate.

Da questo punto di vista, accanto alle ricostruzioni storiche (sempre necessarie quando non si tratti di registrare solo reperti della memoria, ma di porre costantemente in tensione anamnesi e prognosi, dato e prospettiva di azioni e valori) è necessario collocare le percezioni della « crisi », cioè un complesso di esigenze critiche capaci di intervenire sullo *status* della teoria marxiana. Un tale intervento deve saper dislocarsi non tanto, o soltanto, ad un livello di comparazione-misurazione del *corpus* teorico di Marx con l'articolarsi dei diversi « marxismi » e neanche soltanto ad un livello — abbastanza scontato — di decifrazione dei limiti storici di un tale *corpus* al cospetto di altri statuti teorici, quanto a quello, da un lato, della possibile persistenza o meno di una capacità di incidenza epistemologica e metodologica del marxismo nelle diverse aree del sapere e, dall'altro, a quello della adattabilità-mutabilità degli

sviluppi teorici del marxismo nelle sue essenziali fasi di storizzazione. È questo ultimo versante che noi abbiamo prescelto e non v'è bisogno di precisare ulteriormente che ad esso è sotteso implicitamente un peculiare modo d'intendere la flessibilità (che non è disarmante relativismo) di una teoria che non può essere ossificata in un originario intoccabile stampo di ortodossia, ma che, al contrario, misura le sue necessarie « crisi » attraverso la capacità di interventi creativi che ne rinnovino, com'è il caso di Gramsci, le potenzialità di presa, concettuale e al tempo stesso pratica, sui processi storici e sociali¹. D'altro canto, sono proprio due essenziali categorie che hanno contrassegnato lo specifico lavoro teorico di Gramsci, la *criticità* e la *storicità*, a consentire una valutazione del marxismo come « pensiero della crisi », come pensiero cioè necessariamente e costantemente esposto alla crisi, proprio perché dimensiona il suo statuto teorico non a rigide certezze (ché quando ciò è avvenuto, come è avvenuto, la critica si è trasformata in dogmatismo e la storicità si è ridotta a deteriori giustificazione dell'evento) ma all'incessante apertura dell'intelligenza sociale e della prassi ai processi di modificazione tendenziale del mondo storico, che rimettono in discussione non tanto e non soltanto gli apparati teorici del marxismo (il che è del tutto ovvio se si pensa alla costellazione specifica nel cui segno il marxismo è nato: la nascita del movimento operaio e la tipicità di un capitalismo non ancora trasformatosi attraverso la radicalità disseminativa di nuovi bisogni e nuove soggettività dell'era della modernizzazione post-industriale) ma gli

¹ Non sono pochi i contributi che hanno saputo efficacemente connettere la portata dell'analisi gramsciana del marxismo con la crisi del marxismo teorico tra la fine del secolo XIX e gli inizi del nostro secolo. Fra essi ci limitiamo a segnalare N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, Torino 1975 (in part. le pp. 3-18 e 70-76). Ma già in precedenza L. PAGGI (*Gramsci e il moderno principe*, Roma 1970) aveva collocato la sua ricerca sotto il segno della « crisi » del socialismo italiano. Più in generale, sul nodo di problemi che apre il dibattito sulla « revisione » del marxismo tra Gentile, Croce e Sorel, cf. R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari 1978 (in particolare sul ruolo di Gramsci nella rivendicazione di una nuova « autonomia » della teoria marxista, al cospetto della sua crisi di « espansività », cf. le puntuali e convincenti pagine dell'*Introduzione*).

orizzonti stessi del tradizionale rapporto tra teoria etica e politica, da un lato, e tra incessante ampliamento delle pluralità individuali e imponenti modificazioni delle stratificazioni sociali, dall'altro.

Rileggere, dunque, il modo attraverso cui Gramsci ha assimilato e discusso il pensiero di Marx (e rileggerlo, ovviamente, soltanto in qualche suo aspetto essenziale senza alcuna pretesa di esaustività) può, a nostro avviso, costituire un efficace esempio storico della capacità di una teoria di esporsi alla criticità del tempo storico che la percorre, di render trasparenti le inevitabili opacità che possono prodursi nel mutamento dell'orizzonte pratico ovvero di recidere con coraggio impacciati legami con quanto non fosse più in grado di affidare alla sua stessa sperimentabilità. Probabilmente non è questo il modo migliore di tentare un approccio a Marx nel contesto della rinnovata riflessione inaugurata e inaugurabile nel quadro dei convegni e degli incontri di studio e ricerca di quest'anno. Nel senso, cioè, che, tanto sul piano metodologico quanto su quello dei contenuti, la fecondità o meno di quella riflessione è legata, può essere legata, proprio a una scelta che eviti al massimo l'attraversamento di un percorso che sovrapponga lo sviluppo e gli esiti del marxismo a Marx. Con ciò non vogliamo aderire totalmente all'affermazione del Luporini che, con provocazione senz'altro efficace, invita ad operare la « separazione tra Marx e il marxismo »². È indubbiamente impresa ardua ritenere più o meno estranee o spurie le filiazioni che, in un modo o nell'altro, hanno rivendicato una dipendenza da Marx. Quella del Luporini può essere considerata, tutt'al più, una premessa di un lavoro di ampio respiro storiografico che, come tutti i lavori di tal fatta, correrebbe il poco evitabile rischio delle selezioni, delle omissioni, dei percorsi

² Con Marx, oltre i marxismi, colloquio con Cesare Luporini, in « Rinascita », n. 9, 1983, p. 13. Luporini è tornato su questo tema (cf. *La concezione della storia in Marx*, in AA.VV., *Marx, un secolo*, a cura di N. Merker, Roma 1983, pp. 174-175), anche se, alla fine, pur ribadendo l'invito a liberarsi dagli « scenari » che hanno accompagnato il marxismo, ritiene che la dizione « materialismo storico » possa mantenere « sufficiente verità e utilità da poter ancora essere usata quale approssimazione e indicazione problematica di un determinato modello di teoria ».

più o meno obbligati e accompagnati da non annullabili opzioni teoriche. Ma a noi non interessa tanto valutare il peso teorico e la fecondità storiografica di una tale proposta, quanto cogliere di essa un possibile riferimento di valore metodologico. Se è giusto, cioè, guardarsi dai tentativi di riduzione del pensiero di Marx in categorie storico-concettuali che alla fine testimoniano livelli di estraneità o di parziale divaricazione, è anche necessario usare cautela in una operazione che pretenda di cancellare con un mero richiamo al « vero » Marx e con un accorato appello alla filologia (dopo anni in cui, in qualche caso, se n'è fatto scempio in nome e per conto di raffinate acrobazie teoriche) i nessi non recidibili tra gli sviluppi della teoria, la sua storia, la sua applicazione, la sua incidenza pratica. Sarebbe questo il modo più diretto per collocarsi in un'ottica di segno opposto — ma ugualmente improduttiva e fuorviante — a quella usata da chi, per decenni, ha costruito gerarchie ideologiche e parenti di ortodossia che riconducevano ogni manifestazione storica del marxismo alla presunta purezza teorica del suo fondatore.

Diventa così scoperta e dichiarata una delle motivazioni che crediamo possa sorreggere questo nostro tentativo di discorso sul Marx di Gramsci: porre in essere un ridottissimo sondaggio della situazione specifica di una teoria in un determinato momento del suo sviluppo storico, non solo per misurare — come è bene che si faccia oggi e in ogni spaccato temporale — gradi di obsolescenza o, al contrario, valenze semantiche ancora utilizzabili, ma per definire la sussistenza di un carattere del « marxismo » di Marx che riteniamo ancora rilevante e capace di riproporsi nella sua efficacia: la sua dimensione essenziale di teoria critica, il suo configurarsi come apparato concettuale dialetticamente aperto e inconchiuso, che, proprio in quanto tale, appare esposto tanto all'irrigidimento dell'interpretazione, quanto alla fluidità dell'autoriflessione storico-critica. Da questo punto di vista ci sembra opportuna l'osservazione di Negt su tale aspetto della questione. Dinanzi a formulazioni perentorie sia di quanti considerano intoccabile e insuperata la teoria marxiana, sia di quanti oggi giurano sulla inapplicabilità e inefficacia di essa, può delinearsi una posizione che guardi essenzialmente alla « struttura » portante del marxi-

smo attraverso la sua capacità di *critica* rivolta anzitutto a se stesso; una « teoria epocale della società che fornisca essa stessa tutti gli strumenti per autocriticarsi e autosvilupparsi »³. Cosicché nel modello marxiano di critica della politica e nel passaggio di questa alla critica dell'economia, è implicito un modello generale di critica filosofica che — come ha osservato Badaloni — consente nella concezione della dialettica come individuazione (e non entificazione predeterminata) delle forme di movimento del dato storico e del suo superamento, di guardare ad una « apertura problematica della teoria » accessibile, per questo, a « correzioni, modificazioni, perfezionamenti »⁴.

È in questo spirito che abbiamo creduto possibile un approccio al centenario marxiano, pensando un contributo volto a rimeditare un momento sia pur parziale del complesso rapporto tra la teoria di Marx e le sue successive storiche determinazioni. Proprio Gramsci, in occasione di un altro centenario, quello della nascita di Marx, invitava a una prudenza critica che dovrebbe anche oggi ispirarci: « Siamo noi marxisti? » — scriveva Gramsci — « La questione sarà probabilmente ripresa in questi giorni, per la ricorrenza del centenario, e farà versare fiumi di inchiostro e di stoltezze [...]. Marx non ha scritto una dottrina, non è un messia che abbia lasciato una filza di parabole gravide di imperativi categorici, di norme indiscutibili, assolute, fuori delle categorie di tempo e di spazio »⁵.

Ma veniamo al tema del nostro contributo. Quando abbiamo pensato al modo di articolare il discorso, non è stato sottovalutato il rischio di compiere una mera operazione ripetitiva, giacché a disposizione dello studioso e dello stesso vasto pubblico di lettori esiste una ormai ponderosa bibliografia su

³ Cf. O. NEGt, *Lettera aperta a Karl Marx*, in « l'Unità », 12 luglio 1983, p. 9.

⁴ N. BADALONI, *Marx: centralità della « critica » e suo modo d'essere*, in *Marx, un secolo*, cit., p. 38.

⁵ A. GRAMSCI, *Il nostro Marx*, in « Il Grido del popolo », 4 maggio 1918, ora in *Scritti giovanili (1914-1918)*, Torino 1958, p. 217. D'ora innanzi si citerà con la sigla SG.

marxismo di Gramsci. Cosicché si è resa necessaria una selezione tematica che fosse in grado non certo di raggiungere livelli di originalità interpretativa o teorica, ma, quanto meno, di ripensare il Marx gramsciano alla luce di alcuni nodi problematici che attraversano oggi l'orizzonte della riflessione marxista italiana. Per questo il nostro contributo si articola in tre peculiari momenti: il primo si limita a riproporre — in termini generali e forse anche generici — le coordinate complessive della rilettura gramsciana di Marx; il secondo vuole enucleare — con riferimenti neanche troppo impliciti alla discussione attuale sulla crisi di produttività teorica e di incidenza pratica del marxismo — i livelli di « autonomia » e specificità che Gramsci ha saputo trarre dalla sua frequentazione dei testi di Marx; il terzo, infine, si propone — quasi come sezione particolare del momento precedente — di focalizzare un aspetto particolare, anch'esso oggi al centro di vivaci polemiche, quale è quello della rinnovata rimessa in giuoco del nesso etica-politica ritornato prepotentemente al centro del dibattito teorico marxista.

2. Come, nel caso di Marx, è necessario guardare a una articolazione del suo pensiero che ne individui fasi diverse e livelli anche disomogenei tipici di un'opera costantemente misurantesi con gli sviluppi della situazione storica, così anche per Gramsci è utile non dimenticare i diversi gradi di aderenza della sua teoria, come della sua azione politica, rispetto sia ai momenti della formazione e dello sviluppo delle sue posizioni, sia al modificarsi stesso degli eventi storico-politici. Anche se ciò, ovviamente, non esclude — anzi, in certo modo, presuppone — la permanenza di un motivo ispiratore unitario che con la sua ricorrente apertura ideale e morale resta sostanzialmente immutato. « Legato al concreto dei processi storici [...] Gramsci [...] deve essere valutato » — scrive Garin — « tenendo conto delle situazioni in cui si venne via via collocando, secondo le esigenze della lotta, diverse in tempi diversi. I suoi giudizi anteriori al '20 non vanno confusi con prese di posizione posteriori al '27, né queste possono giustaporsi senza mediazione alla tematica del periodo di lotta e di crisi, dal '21 al '27. Schiacciare i vari periodi, o antologizzare

testi in una dimensione non temporale, giova poco »⁶.

Proprio da Gramsci viene una indicazione « metodologica » che invita a non ritrarsi dinanzi a revisioni o a crisi di trasparenza teorica del marxismo, ma a definirne, invece, le possibilità di una sua riconnessione (anche a costo di rivederne criticamente e senza false reverenze comparti essenziali) con i mutati livelli di storicità e con le stesse novità teoriche non direttamente assimilabili al marxismo. In questo senso l'approccio al neo-idealismo e le influenze esercitate da una certa recezione di Sorel o dello stesso Bergson⁷ non denunciano una sorta di eclettismo revisionistico, ma l'immissione di inediti bisogni teorico-storici (la soggettività rivoluzionaria, la nuova configurazione economica delle forze e degli strumenti produttivi) sul tronco piantato da Marx sia pur con l'intervento di qualche decisivo taglio, di necessarie sfrondature o, anche, di opportuni innesti. Per certi versi, allora, l'operazione che oggi da più parti si raccomanda e si enuncia di un ritorno al nucleo reale del pensiero di Marx, fu certamente al centro del modo determinato col quale si delinea, fin dagli inizi, uno dei tratti essenziali dell'approfondimento gramsciano di Marx. Nella polemica con Treves questo tratto emerge con nitida evidenza. Quella incultura che Treves attribuisce alle nuove generazioni è, invece, da Gramsci imputata alla « vecchia guardia ». La nuova generazione, scrive Gramsci, « ha letto e studiato anche i libri che in Europa sono stati scritti dopo la fioritura del positivismo, ed ha scoperto (ohibò, quanto piccola scoperta)

⁶ E. GARIN, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974, p. 348. La polemica del Garin è esplicitamente volta contro i tentativi di *lecture symptôme* di Althusser che, invece, il Paggi mostra di voler accogliere come « valida indicazione di metodo storico » (cf. *op. cit.*, p. XXXVIII). È bene ricordare, però, che le conclusioni « teoriche » di Paggi sono ben distanti da quelle di Althusser.

⁷ Per i rapporti Gramsci-Croce sarebbe arduo dar conto di tutte le numerose voci bibliografiche; ci limitiamo a ricordare — essendo tra le analisi più complete e per noi convincenti — gli interventi e i contributi del Garin. Per i rapporti Gramsci-Sorel cf. BADALONI, *op. cit.* e dello stesso, *Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. III, t. II, Torino 1981, pp. 253-340. Per l'influenza dell'*Introduzione alla metafisica* sulla polemica gramsciana contro ogni staticità della storia, cf. Paggi, *op. cit.*, pp. 10 e ss.

che la sterilizzazione operata dai socialisti positivisti delle dottrine di Marx non è stata precisamente una grande conquista di cultura, e non è stata neppure (necessariamente) accompagnata da grandi conquiste di realtà »⁸. La carica antideterministica contrassegna, così, uno dei ricorrenti motivi di accostamento di Gramsci alla essenza originaria della teoria marxiana che non è riducibile alle immagini di comodo (spesso ripresentatesi nella ormai lunga storia di questo declinante secolo) di un naturalismo economicistico o di un legalismo dogmatico che si contrapponga esteriormente alla « volontà degli uomini » e alla « attività associativa » delle forze sociali. « La nuova generazione » — scrive ancora Gramsci — « pare voglia tornare alla genuina dottrina di Marx, per il quale l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà, non sono dissalati, ma si identificano nell'atto storico. Credono, pertanto, che i canoni del materialismo storico valgano solo *post-factum*, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbano diventare ipoteca sul presente e sul futuro »⁹.

Si definisce un motivo, originalmente peculiare, dell'accostamento di Gramsci a Marx: quello che il Badaloni ha definito « filosofia della prassi come previsione ». Il nucleo della polemica antideterministica e antigradualistica coinvolge, in primo luogo, gli sviluppi fine-ottocenteschi del marxismo, ma anche, sia pur non sempre esplicitamente, lo stesso Marx. « Le capacità conoscitive di Marx [...] secondo Gramsci riguardavano i momenti normali, i modi abituali delle neoformazioni, quelli per i quali l'organizzazione e la lotta sono gli strumenti mediatori della costituzione delle coscienze e delle volontà in vista di un ordine nuovo »¹⁰; ma in Russia il movimento storico aveva

⁸ A. GRAMSCI, *La critica critica*, « Il Grido del popolo », 12 gennaio 1918, ora in SG, p. 153.

⁹ SG, pp. 154-155.

¹⁰ Badaloni si mostra convinto, e noi con lui, che l'elemento fondante la « previsione » sia essenzialmente connesso, più che alla analitica articolazione dei fatti, ai « grandi temi ideali », e che la forza stessa della previsione sia basata, più che sulla impossibile prefigurazione degli eventi, su un « principio morale » (cf. Gramsci: *La filosofia della prassi come previsione*, cit., pp. 255-256). Badaloni fa riferimento a un testo gramsciano del febbraio 1917: « I fatti concreti dipendono da tante cause, che finiscono per non aver più causa, e per essere imprevedibili. E l'uomo ha bisogno, per

bruciato tutte le tappe, e questo aveva mostrato i limiti del pensiero di Marx, il suo gradualismo di fronte alla trasformazione ed il rischio che tale gradualismo potesse essere appreso e dominato dalla pratica borghese »¹¹. La « corsa verso il futuro » — l'espressione è di Gramsci ¹² — che non è scivolamento sull'asse inclinato dell'utopismo astratto, ma permanenza dell'orizzonte prevedibile della possibilità concreta, non può reggersi soltanto sulla mera materialità dei fatti. Talvolta essa dimostra che la teoria può costituire un antecedente necessario che anticipa i fatti ¹³ e che i fatti, sospinti dalle idee, possono introdurre scardianti elementi di criticità verso modelli teorici precostituiti. Nel famoso articolo *La rivoluzione contro il « Capitale »*, Gramsci coglie questa vivente duplicità del marxismo: il suo essere esposto alla rigidità di un pensiero che voglia astrattamente legarsi all'esistente e, al tempo stesso, la sua possibilità di auto-depurarsi nella riproposizione dello scopo universale concreto e nella capacità di previsione della teoria. « I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato [...] e se i bolscevichi rinnegano alcune affermazioni del *Capitale*, non ne rinnegano il pensiero immanente, vivificante. Essi non sono 'marxisti', ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del Maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e

operare, di poter almeno in parte prevedere. Non si concepisce volontà che non sia concreta, che cioè non abbia uno scopo. Non si concepisce volontà collettiva che non abbia uno scopo universalmente concreto. Ma questo non può essere un fatto, singolo, o una serie di fatti singoli. Può essere solo un'idea, o un principio morale » (SG, pp. 73-74).

¹¹ BADALONI, *op. cit.*, p. 257.

¹² SG, p. 150.

¹³ Certo non può sfuggire la coincidenza — non assimilabile a un impossibile accostamento puntuale — con l'analoga costruzione concettuale di Ernst Bloch che, nello stesso torno di anni, avviava le sue riflessioni sulla « coscienza anticipatrice » e sul pensiero come costante « oltre-passare ».

che in Marx si era contaminato di incrostrazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come fattore massimo di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici, e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva, che vive e si muove, e acquista carattere di materia tellurica in ebollizione, che può essere incanalata dove alla volontà piace, come alla volontà piace»¹⁴. Può esserci, dunque, un corso *normale* del tempo storico che riesce a correre in parallelo con la graduale formazione di una volontà trasformatrice; può esserci, anche, un corso *normale* nella distribuzione di forze e poteri tra le classi; può esserci, infine, un *normale* livello di permeabilità dei fatti reali da parte dell'interpretazione storica. Ma non sempre i tempi della coscienza di classe e della volontà collettiva coincidono con il tempo storico dell'esistente, non sempre l'ambito di espansione della soggettività riesce a comprimersi negli schemi dati della realtà di fatto. In questa costante capacità di tener fuori il marxismo, tanto dalle « ipostasi » materialistiche che da quelle idealistiche — pur ribadendo la diversità dello sfondo culturale e politico nel passaggio dalle formulazioni giovanili a quelle mature dei *Quaderni* — si misura l'intero arco dell'approccio gramsciano a Marx.

Così — solo per addurre un limitato esempio — l'approfondimento del concetto di « operaio complessivo » elaborato da Marx¹⁵ serve a Gramsci per polemizzare contro i semplicismi di Bucharin e, al tempo stesso, connettere uno degli aspetti essenziali del procedimento teorico di Marx non agli schemi del materialismo deterministico e del positivismo scientifico, ma alla costruzione dialettica hegeliana del rapporto quantità-qualità. L'« agente esterno » della società, in tal modo, non può essere ridotto a un dato meramente quantitativo, ma deve

¹⁴ SG, p. 150.

¹⁵ K. MARX, *Il Capitale*, lib. I, cap. XII, Roma 1964⁵, pp. 382 e ss.

rapportarsi alle « condizioni create dall'uomo stesso », cioè all'insieme delle forze produttive. « Nella filosofia della prassi » — scrive Gramsci — « la qualità è sempre connessa alla quantità, e anzi forse in tale connessione è la sua parte più originale e feconda. Infatti l'idealismo ipostatizza questo qualcosa in più, la qualità, ne fa un ente a sé, lo 'spirito', come la religione ne aveva fatto la divinità. Ma se è ipostasi quella della religione e dell'idealismo, cioè astrazione arbitraria non processo di distinzione analitica praticamente necessario per ragioni pedagogiche, è anche ipostasi quella del materialismo volgare, che 'divinizza' una materia ipostatica »¹⁶.

Per questa via si definiscono in maniera netta i contorni della recezione gramsciana di Marx; una recezione che, sia pur all'interno della vivace presa di coscienza dei limiti toccati dalla convergente crisi degli schemi riformistici e massimalistici e dei relativi modelli di revisione, reintroduce la necessità di rileggere, nella loro originarietà concettuale, i capisaldi della riflessione marxiana anche alla luce delle contraddittorie novità introdotte dall'epocale evento della rivoluzione d'ottobre. Lo stesso accoglimento del leninismo è, almeno agli inizi, permeato di questa urgenza di ridiscutere — alla luce di una concreta e pratica attuazione — quei canoni entro i quali l'intera concezione marxiana della storia e del tempo era stata irrigidita e costretta. Il nutrimento essenziale che ai rivoluzionari russi viene dal pensiero marxiano non è il piatto evoluzionismo ma il concetto di rivoluzione. « Il pensiero rivoluzionario » — scrive Gramsci nel luglio del 1917 — « nega il tempo come fattore di progresso. Nega che tutte le esperienze intermedie tra la concezione del socialismo e la sua realizzazione debbano avere nel tempo e nello spazio una riprova assoluta e integrale. Queste esperienze basta che si attuino nel pensiero perché siano superate e si possa procedere oltre. È necessario invece spoltire le coscienze, conquistare le coscienze »¹⁷.

¹⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, vol. II, Torino 1975, p. 1447. D'ora innanzi si citerà con la sigla Q seguita dal numero del volume.

¹⁷ SG, p. 124.

Il terreno privilegiato della storia, dunque, è prescelto non soltanto perché consente di ridurre i margini di ogni provvidenzialismo naturalistico e di ogni apriorismo (tanto quello che nega la storia in nome della trascendenza, tanto quello che assolutizza la mera storia dell'accaduto), ma anche perché pone, accanto alla forza ideale della « previsione », la capacità analitica della distinzione¹⁸ e consente la rielaborazione di un nesso forte tra teoria e prassi, tra forza dell'elaborazione concettuale e disposizione costitutiva della vita umana all'azione rivoluzionaria¹⁹, tra realizzazione delle modifiche strutturali nei rapporti di produzione e conquista di nuove dimensioni etiche, battendo in breccia ogni appiattimento del marxismo in puro economicismo. « Per i socialisti » — sono parole di Gramsci — « il problema della iniziativa produttrice di valori non si risolve nella psicologia, ma nella storia. Siamo storicisti, per la concezione filosofica che nutre il nostro movimento; neghiamo la necessità di ogni apriorismo, sia esso trascendente come vuole la fede religiosa, sia anche storico come il privilegio borghese. Attraverso la conquista della realtà economica, perseguiamo la possibilità di instaurare un ambiente morale in cui l'attività produttiva di valori sia spontanea, creatrice, suscitata dalla pura e semplice umanità, dal carattere, dalla genialità libera, senza che siano necessari stimoli eteronomi, religiosi o di privilegio. *La conquista della realtà economica è solo nell'apparenza vistosa il nostro unico scopo: attraverso essa noi prepariamo la strada all'uomo completo, libero, e la nuova vita mo-*

¹⁸ « Lo storicismo, da critica della trascendenza, si qualifica ora come strumento di comprensione dei fatti sociali e, saldandosi con la polemica antigiacobina, diviene una forma di comprensione e di analisi della rivoluzione proletaria » (così il Paggi, *op. cit.*, p. 12). Sui confini « reali » dello storicismo di Gramsci — argomento su cui pure sarebbe oggi necessario soffermarsi a fronte di tante sbrigative liquidazioni — rimandiamo alle osservazioni del BADALONI (*Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni di « Critica marxista », 1967, pp. 97 e ss.) che opportunamente coglie i poli dialettici della concezione gramsciana: attualizzazione della possibilità concreta e storicizzazione dei sistemi economici.

¹⁹ « La rivoluzione procede, fino alla completa sua realizzazione. È ancora lontano il tempo in cui sarà possibile un relativo riposo. E la vita è sempre rivoluzione » (SG, p. 124).

*rale fervida vogliamo sia estesa al più gran numero possibile di individui »*²⁰.

Certamente in un tale processo di realizzazione dell'uomo compiuto deve assumere un ruolo determinante il problema dell'organizzazione; ma non nel senso della meccanica evoluzione dialettica dall'individuo alla specie, dalla soggettività imperfetta all'oggettività finale. « L'individualismo economico del regime capitalistico determina l'associazionismo politico. Questa necessità immanente del regime Marx l'ha sintetizzata nel grido 'Proletari di tutto il mondo unitevi!'. Marx ha della necessità fatto una volizione, dell'oscuro e vago bisogno una consapevolezza critica: l'istinto è diventato e diventa, attraverso la propaganda socialista, spiritualità, volontà. L'« unione » non è solo accostamento di corpi fisici: è comunione di spiriti, è collaborazione di pensiero, è scambievole sorreggersi nel lavoro di perfezionamento individuale, è educazione reciproca e reciproco controllo »²¹.

Si intrecciano, così, in maniera esplicita le trame essenziali di un discorso teorico definito — fin dagli anni giovanili — entro il quale vanno a collocarsi i nuclei della riproposizione di un Marx riportato alle tensioni concettuali originarie, depurate da tutte quelle estraneità ideologiche e filosofiche (ma anche liberate dai ceppi di una assurda pretesa di completezza e di perenne attualità) che si sono andate sovrapponendo, ora determinando ora venendo determinate da una ormai diffusa coscienza della « crisi ». La lucida consapevolezza con la quale Gramsci connette, nella sua interpretazione di Marx, teoria della conoscenza storica, critica della filosofia tradizionale, costruzione di una ideologia trasformatrice del proletariato, risponde alla evidente esigenza di controbattere ogni ipotesi di riduzione della concezione marxiana della storia a metodologia o di svalutazione della sua critica della politica a mero misticismo profetico. « Marx » — scrive Gramsci — « si pianta nella storia con la solida quadratura di un gigante: non è un mistico né un metafisico positivista; è uno storico, è un interprete dei

²⁰ SG, p. 117. Il corsivo è nostro.

²¹ SG, p. 301.

documenti del passato, di tutti i documenti, non solo di una parte di essi »²². Ma non si tratta soltanto di rivalutare un diverso e più comprensivo metodo di analisi degli eventi storici; siamo dinanzi a qualcosa di altro e di più: ad una concezione della storicità che mette in campo, accanto alla individuazione dei luoghi genetici della storia, l'intervento attivo della prassi e della soggettività. « Con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli e associati. Ma le idee, lo spirito, si sostanziano, perdono la loro arbitrarietà, non sono più fittizie astrazioni religiose o sociologiche. La sostanza loro è nell'economia, nell'attività pratica, nei sistemi e nei rapporti di produzione e di scambio. La storia come avvenimento è pura attività pratica (economica e morale). Un'idea si realizza non in quanto logicamente coerente alla verità pura, all'umanità pura[...] ma in quanto trova nella realtà economica la sua giustificazione, lo strumento per affermarsi »²³. Il procedimento gramsciano si delinea, così, come una affermazione di integrale storicismo che non ha nulla, ovviamente, della astratta simmetria idealistica di pensiero ed essere o della ipostatica identità tra sostanza agente e agita. L'analisi storica dei fini come delle organizzazioni, dei sistemi sociali come delle strutture economiche mette in gioco non solo una più adeguata conoscenza della storia, ma diventa il *prius* indispensabile per attivare la dimensione essenziale della storia che è quella della pratica, della volontà trasformatrice della coscienza di classe. « La ricerca della sostanza storica » — scrive Gramsci — « il fissarla nel sistema dei rapporti di produzione e di scambio, fa scoprire come la società degli uomini sia scissa in due classi [...]. La sistemazione della reale causalità storica acquista valore di rivelazione per l'altra classe, diventa principio d'ordine per lo sterminato gregge senza pastore. Il gregge acquista consapevolezza di sé, del compito che attualmente deve svolgere [...], acquista coscienza che i suoi fini individuali rimarranno puro arbitrio, pura parola, velleità vuota ed enfa-

²² SG, p. 218.

²³ SG, p. 219.

tica finché non avrà gli strumenti, finché velleità non sarà diventata volontà »²⁴. E Gramsci non ha certo timore che questa palese affermazione di volontarismo venga imputata di soggettivismo esasperatamente spontaneistico, perché nel concetto marxiano di volontà coincidono scienza e ideologia, consapevolezza del fine e conoscenza adeguata dei mezzi necessari per esprimere quella volontà nella prassi.

Con chiarezza ancora maggiore, Gramsci collega significativamente — in un articolo dell'ottobre 1918 — il concetto di storicità a quello di criticità. Ancora una volta il referente polemico è lo snaturamento positivistico dell'originario nucleo marxiano che viene ricondotto alla sua vera matrice che è, come dice Gramsci, l'idealismo filosofico. « Il comunismo critico non ha niente di comune col positivismo filosofico [...]. Il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico, che però non ha niente di comune con ciò che ordinariamente si esprime con la parola 'idealismo' [...]. L'idealismo filosofico è una dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoricamente, il nostro io stesso [...]. Si pensi del resto all'uso grande che i socialisti fanno della parola 'coscienza', 'coscienza di classe', 'coscienza socialista e proletaria'; è implicita in questo linguaggio la concezione filosofica che si 'è' solo quando 'si conosce', 'si ha coscienza' del proprio essere: un operaio 'è' proletario quando 'sa' di essere tale e opera e pensa secondo questo suo 'sapere' »²⁵. La stretta interdipendenza che Gramsci individua in Marx tra concezione della storia (la scienza delle condizioni storiche determinate) e ruolo della soggettività rivoluzionaria (l'ideologia nel senso positivo della prefigurazione di nuovi valori etici e politici) consente la costruzione di un ulteriore movente critico nei confronti dei tentativi arbitrari di separazione, nel pensiero di Marx, di un livello « mistico-rivoluzionario » e di uno « concreto-storico ». Se, da un lato, Marx è uno storicista concreto (nel senso che la storia « deve servirsi di schemi pratici, di idee generali, deve astrarre dai

²⁴ *Ivi*, pp. 219-220.

²⁵ SG, pp. 327-328.

singoli individui, concretezza massima, e studiare l'attività tendenziale delle forze sociali costituite»), dall'altro, è « ideologo », in quanto rivoluzionario. Marx irride le ideologie come occultamento dei moti sostanziali della realtà storica, come mascheramento delle reali energie sociali; « ma come rivoluzionario, cioè uomo attuale di azione, non può prescindere dalle ideologie e dagli schemi pratici, che sono entità storiche potenziali, in formazione; solo che le salda con la forza dell'organizzazione, del partito politico, dell'associazione economica »²⁶.

Si staglia nettamente il nodo di fondo che caratterizza, rispetto ai tradizionali modi di leggere Marx nella tradizione socialista italiana e nelle revisioni neoidealistiche, il rapporto di Gramsci con Marx. Questo nodo continua ad essere costituito — anche nella fase di riflessione critica che Gramsci inaugura con l'avvento del fascismo — dalla necessaria convergenza di conoscenza e azione, scienza e ideologia. Se il movimento operaio italiano ha potuto subire una cocente sconfitta, ciò è avvenuto non soltanto perché non è stato in grado di produrre conoscenze adeguate del « terreno in cui avrebbe dovuto dare battaglia », ma anche ed essenzialmente perché debole si è mostrata, nella delineazione e nella diffusione, la sua ideologia. Eppure — scrive Gramsci in una lettera inviata da Mosca nel 1923 alla *Voce della Gioventù* — « la classe operaia ha una sua concezione: il materialismo storico; eppure la classe operaia ha avuto dei grandi maestri (Marx, Engels) che hanno mostrato come si esaminano i fatti, le situazioni, e come dall'esame si traggano gli indirizzi per l'azione. Ecco la nostra debolezza, ecco la principale ragione della disfatta dei partiti rivoluzionari italiani: non avere avuto una ideologia, non averla diffusa tra le masse, non avere fortificato le coscienze dei militanti con delle certezze di carattere morale e psicologico »²⁷.

L'accentuazione dell'elemento ideologico, del contenuto pratico-soggettivo della teoria marxiana assume, però, in Gramsci, il duplice valore di un ripristino dell'originaria va-

²⁶ SG, p. 378.

²⁷ A. GRAMSCI, *Per la verità*, a cura di R. Martinelli, Roma 1974, p. 269.

lenza storico-filologica del nesso dialettico tra politica ed economia così come si è venuto configurando da Hegel a Marx, da un lato, e della sua utilizzazione, dall'altro, ai fini di una concezione non statica e non dogmatica della storia. L'obiettivo del comunismo è certamente quello di costruire una « organizzazione della libertà di tutti e per tutti », ma una tale organizzazione non può assumere caratteri di definita stabilità, essa deve caratterizzarsi come « ricerca continua di forme nuove, di rapporti nuovi che sempre si adeguino ai bisogni degli uomini »²⁸. Ha efficacemente espresso questo passaggio cruciale della riflessione gramsciana il Badaloni: « L'idea (cioè il nuovo possibile corso della storia in quanto scaturisce dalla classe dei produttori) trovava nell'economia (cioè nella conoscenza della realtà obiettiva e degli obiettivi rapporti di classe) il mezzo della sua realizzazione. La partita veniva giocata non a livello delle leggi reificate dell'economia [...] ma a livello dell'idea, cioè di un possibile dominio sulle forme reificate »²⁹.

Questo intreccio di politica ed economia e la teorizzazione di una capacità di visione totale dei processi storico-sociali che non escludesse come forme separate il momento della conoscenza e quello della soggettività è, ovviamente, al centro dell'elaborazione gramsciana dei consigli. L'individuazione di nuovi livelli di organizzazione che, da un lato, fossero in grado di prefigurare un terreno concreto di fusione tra il politico (la nuova classe dei produttori), l'economico (le nuove configurazioni nei rapporti di produzione) e l'istituzionale (il nuovo tipo di organizzazione dello Stato nei consigli) e, dall'altro, consolidassero una radicale riforma del partito rivoluzionario, è costantemente connessa a quel segno forte che Gramsci imprime al ruolo del soggetto, tanto teorico quanto pratico, della rivoluzione. « Se nel farsi della storia » — scrive Gramsci — « l'intelligenza fosse incapace a cogliere un ritmo, a stabilire un processo, la vita della civiltà sarebbe impossibile; il genio politico si riconosce appunto da questa capacità di impadronirsi del maggior numero possibile di termini concreti neces-

²⁸ SG, p. 174.

²⁹ BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, cit., p. 100.

sari e sufficienti per fissare un processo di sviluppo e dalla capacità quindi di anticipare il futuro prossimo e remoto e sulla linea di questa intuizione impostare l'attività di uno Stato, arrischiare la fortuna di un popolo. In questo senso Carlo Marx è stato di gran lunga il più grande dei geni politici contemporanei »³⁰.

Anche nelle fasi di ripiegamento del movimento operaio, nelle fasi, cioè, della riflessione critica e autocritica sugli esiti delle lotte del « biennio rosso » e sull'avvento del fascismo, il costante riferimento di Gramsci a Marx si muove sul terreno della riappropriazione di una teoria e di una prassi liberate da ogni contraffazione. « Il marxismo, cioè alcune affermazioni staccate dagli scritti di Marx, hanno servito alla borghesia italiana per dimostrare che per la necessità del suo sviluppo era necessario fare a meno della democrazia [...]: cioè è stato chiamato marxismo, dai filosofi della borghesia italiana, la constatazione che Marx ha fatto dei sistemi che la borghesia adopera, senza bisogno di ricorrere a giustificazioni ... marxiste, nella sua lotta contro i lavoratori [...]. I teorici della borghesia italiana hanno avuto l'abilità di creare il concetto della 'nazione proletaria', cioè di sostenere che l'Italia tutta era una 'proletaria' e che la concezione di Marx doveva applicarsi alla lotta dell'Italia contro gli altri Stati capitalisti, non alla lotta del proletariato contro il capitalismo italiano. [...]. Questa fu la fortuna del marxismo in Italia: che esso servì da prezzemolo a tutte le più indigeste salse che i più imprudenti avventurieri della penna abbiano voluto mettere in vendita. È stato marxista in tal modo Enrico Ferri, Guglielmo Ferrero, Achille Loria, Paolo Orano, Benito Mussolini »³¹. Una strenua difesa, dunque, da parte di Gramsci di una purezza teorica che, ovviamente, non è da intendere nel senso di un dogmatismo inattaccabile o non incrinabile dall'apporto di elementi di novità tanto di natura critico-concettuale che di natura storico-analitica. Una difesa che, com'è noto, si misura anche nella

³⁰ GRAMSCI, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Torino 1975⁴, p. 16.

³¹ *Id.*, *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Torino 1971, pp. 54-55. D'ora in poi si citerà con la sigla CPC.

dura polemica interna al giovane partito comunista tra le posizioni gramsciane e quelle di Bordiga³². E, tuttavia, anche in queste fasi in cui maggiormente si tratta di ripensare criticamente ai motivi che hanno fatto fallire la realizzazione di un futuro di cui sembrava assai prego il presente delle lotte operaie degli anni 1919-20, anche in momenti, cioè, ove maggiormente si palesa la necessità della pausa, della riflessione, dell'analisi, Gramsci non fa a meno di riproporre l'accentuazione del momento soggettivo-trasformatore come il tratto tipico dell'insegnamento di Marx. Non è possibile pensare un Marx soltanto filosofo o soltanto economista, un Marx teorico della storia o teorico del plusvalore. Non si può ignorare — scrive Gramsci — che Marx « afferma essere tratto caratteristico di tutta la sua attività pratica e scientifica, non il materialismo storico, né la teoria del plusvalore, ma la dimostrazione della necessità storica della dittatura del proletariato. Dimenticare o nascondere questa posizione di Marx significa [...] non aver capito il nodo centrale della dottrina marxista. Già nelle glosse su Feuerbach del 1844 Marx afferma che il compito attuale non è quello di spiegare il mondo, ma quello di trasformarlo. Mettere in vista del marxismo solo la parte che spiega il mondo e nascondere le parti ben più importanti, secondo lo stesso Marx, che mirano ad organizzare le forze sociali rivoluzionarie, il proletariato, che devono necessariamente trasformare il mondo, significa ridurre il marxismo al ruolo di una qualsiasi teologia »³³.

Giova segnalare, ancora una volta, che questo nostro contributo non è volto tanto a una ridescrizione del complessivo itinerario teorico di Gramsci, quanto a una generale riproposizione di alcuni dei motivi di fondo che, a nostro avviso, caratterizzano il particolare modo gramsciano di ripensamento del pensiero di Marx. È una precisazione forse ovvia, ma non inutile, dal momento che il marxismo di Gramsci, come si è detto, non è ipotizzabile senza tener conto di quelle connessioni — che qui possono soltanto essere o semplicemente indi-

³² Cf. ad esempio CPC, pp. 248-249.

³³ CPC, p. 432. Cf. anche le pp. 439-440.

cate o date per note — sia con fasi non secondarie della filosofia e della scienza politica non marxiste (da Bergson a Sorel a Croce) sia con i momenti più significativi del dibattito teorico e dell'iniziativa pratica del marxismo (da Labriola, alla socialdemocrazia tedesca, al ruolo del leninismo nella maturazione del pensiero politico di Gramsci). Epperò, anche nell'analisi degli apporti che vengono a Gramsci dagli sviluppi del marxismo, è opportuno attenersi a una preziosa indicazione metodologica, già segnalata con chiarezza da Valentino Gerratana³⁴, che ci riporta immediatamente al costante sforzo gramsciano di riconquistare, arricchendolo ogni volta di più articolate motivazioni, il punto saliente dell'avvio della sua ricognizione del marxismo: l'autonomia teorico-concettuale e l'originalità ideale del materialismo storico che significa, anche se a posteriori, un palese invito ad evitare ogni riduttivo schematismo, di cui pure ha sofferto la ricostruzione del pensiero di Gramsci, ora coniugato con il volontarismo pragmatico, ora immesso sull'asse ereditario Labriola-Croce, ora, infine, tutto appiattito sul leninismo³⁵. « L'affermazione che la filosofia della praxis » — scrive Gramsci nei *Quaderni* — « è una concezione nuova, indipendente, originale, pur essendo un momento dello sviluppo storico mondiale, è l'affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali. Ciò che volta per volta esiste è una combinazione variabile di vecchio e nuovo, un equilibrio momentaneo dei rapporti culturali corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali »³⁶.

³⁴ V. GERRATANA, *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972, p. 161.

³⁵ Già TOGLIATTI (*Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Roma 1958, p. 35) invitava a non considerare il leninismo di Gramsci come sbocco di uno « sviluppo lineare » ma, piuttosto, come « elemento di novità » scaturente da un complesso confronto con « tutta l'area della precedente interpretazione del marxismo che utilizza gli elementi principali della rottura politica leniniana, ma va insieme anche assai oltre di essi ». Né bisogna dimenticare — osserva ancora Togliatti — che Gramsci ingaggia una dura resa di conti (a partire dalla polemica con le posizioni del *Manuale* di Bucharin) « rispetto a un'interpretazione del marxismo teorico fortemente diffusa nel gruppo bolscevico, e destinata ad assumere poi tratti sempre più spiccati con la delineazione del marxismo-leninismo ».

³⁶ Q, vol. III, pp. 1862-1863.

Ci pare, così, di poter isolare la centralità di questo essenziale momento della riflessione gramsciana: la costruzione di una filosofia della prassi resa possibile solo a partire dalla determinazione dei tratti di originalità del pensiero di Marx senza, tuttavia, perdere, nella definizione degli altri aspetti essenziali della sua riflessione teorica (lo storicismo, il problema degli intellettuali, la nozione di egemonia, la riforma morale) i contatti più fecondi con le elaborazioni concettuali più vive della tradizione non marxista. « Il progetto di Gramsci » — osserva Badaloni — « è, da un lato, di ridare la sua vitalità originaria al pensiero dei classici del marxismo e, dall'altro, di riutilizzare [...] quegli aspetti di esso che sono stati, pur unilateralmente, sviluppati da filosofi non marxisti. Solo tenendo conto dell'ampiezza di questa operazione critica che non ha niente a che fare con l'eclettismo [...] ma è una linea storico-interpretativa, in cui la prassi ha una parte centrale, si comprende come Gramsci tenda a rendere egemone il marxismo anche in quanto soluzione fattuale tra le varie alternative possibili [...]. Questo lavoro critico sulle correnti di pensiero che hanno fatto uso, magari contro di esso, di aspetti essenziali del marxismo (tuttavia anche modificandoli e sviluppandoli), è il corrispettivo teorico del disegno politico di egemonia fondato anche sugli intellettuali »³⁷. Ma, come si è detto innanzi, la rivendicazione di « originalità » e autosufficienza non coinvolge soltanto uno specifico livello della capacità ermeneutico-filosofica di Gramsci rispetto a Marx, ma costituisce il presupposto necessario per fondare una concezione del marxismo come integrale *Weltanschauung* che raccolga in unità dialettica gli spazi di movimento della teoria tra analisi critico-scientifica della realtà e prassi rivoluzionaria. Lo stesso concetto di ortodossia usato da Gramsci non va inteso nel senso della ricerca di verità connesse a « questo o quello dei seguaci della filosofia della praxis », ma in quello, appunto, dell'autosufficienza del *corpus* teorico originale che « contiene in sé » — scrive Gramsci — « tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale ed integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria ».

³⁷ BADALONI, *Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, cit., p. 278.

delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà»³⁸. Ma ciò consente di cogliere subito la motivazione essenziale che fa della filosofia della prassi una teoria rivoluzionaria dal momento che è proprio la sua carica di novità (l'ordine nuovo, appunto) che introduce elementi di scissione nella teoria e nella prassi consolidate.

C'è in questo argomentare di Gramsci un altro elemento che serve ancor più a capire il modo particolare del suo approccio a Marx: la necessaria distinzione tra gli aspetti essenziali della teoria e le particolari vicende della formazione filosofica e teorica del suo «fondatore». «Lo studio della cultura filosofica di un uomo come il fondatore della filosofia della praxis» — osserva Gramsci — «non solo è interessante ma è necessario purché tuttavia non si dimentichi che esso fa parte esclusivamente della ricostruzione della sua biografia intellettuale e che gli elementi di spinozismo, di feuerbachismo, di hegelismo, di materialismo francese, ecc., non sono per nulla parti essenziali della filosofia della praxis né questa si riduce a quelli, ma ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi o gli elementi di una nuova sintesi, il nuovo modo di concepire la filosofia»³⁹.

3. È possibile, a questo punto, riformulare sinteticamente quello che può esser considerato il nucleo saliente per definire l'ipotesi ermeneutica gramsciana del pensiero di Marx. Si può prendere un importante spunto da un'osservazione di Badaloni che ricorda come il testo marxiano forse più citato da Gramsci sia quello contenuto nella Prefazione alla *Critica dell'economia politica del 1859*⁴⁰. Scrive Gramsci: «È il problema dei rapporti tra struttura e superstrutture che bisogna impostare esattamente e risolvere per giungere a una giusta analisi delle forze che operano nella storia di un determinato periodo e determi-

³⁸ Q, vol. II, p. 1434.

³⁹ *Ivi*, p. 1436.

⁴⁰ Cf. BADALONI, *op. cit.*, p. 279.

nare il loro rapporto. Occorre muoversi nell'ambito di due principi: 1) quello che nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistono già le condizioni necessarie e sufficienti o esse non siano almeno in via di apparizione e di sviluppo; 2) e quello che nessuna società si dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti»⁴¹. Si possono cogliere subito le diversità rispetto al testo marxiano che, peraltro, Gramsci riporta nella sua traduzione annotato a margine del manoscritto⁴². Una diversità che fa emergere lo spostamento di Gramsci verso il tema della «soggettività» e delle «forme di vita», verso il nodo cruciale della «creatività» come luogo essenziale di produzione di un ordine nuovo. Così, anche quando Gramsci sviluppa il discorso — spesso fino ad allora astrattamente impostato su fuorvianti presupposti di regolarità sociologico-causale — sul ruolo determinante dei rapporti di forza nella storia, introduce una importante distinzione che va significativamente connessa al nodo teorico strutturale-superstrutture. Una cosa è, infatti, il rapporto di forze sociali «legato alla struttura» il quale presenta un carattere obiettivo e misurabile nel senso della quantità e che vede determinarsi i «raggruppamenti sociali» in funzione del «grado di sviluppo delle forze materiali di produzione», altra cosa è il «rapporto delle forze politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione raggiunto dai vari gruppi sociali»⁴³. Vengono in tal modo in primo piano — con evidente rifiuto degli schemi deterministici del materialismo dialettico — gli elementi della «coscienza politica collettiva», da quelli più semplici di carattere economico-corporativo a quelli più articolati del gruppo sociale e dello Stato. «Questa è

⁴¹ Q, vol. III, p. 1579.

⁴² Il passo, peraltro notissimo, è questo: «Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza» (K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, intr. di M. Dobb, Roma 1969², Prefazione, pp. 5-6).

⁴³ Q, vol. III, p. 1583.

la fase » — osserva Gramsci — « più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano 'partito', vengono a confronto ed entrano in lotta »⁴⁴. L'egemonia nasce su questo terreno, nel momento in cui, dal confronto tra le ideologie, si impone quella che riesce a determinare non soltanto la ricomposizione delle particolarità economiche in un unico fine, ma anche a costruire « l'unità morale e intellettuale » che sposta definitivamente la lotta dal piano corporativo a quello « universale ».

Con estrema chiarezza, dunque, Gramsci riesce ad essere portatore di una lettura teorica del marxismo a partire da Marx e dal confronto col suo pensiero, un confronto che rimette in circolo e in piena tensione (senza sbavature eclettiche e senza remore idealistiche) il ruolo della soggettività, non rompendo il nesso centrale su cui poggia la teoria e cioè quello tra scienza e ideologia. « L'osservazione più importante da fare » — scrive Gramsci — « a proposito di ogni analisi concreta dei rapporti di forza è questa: che tali analisi non possono e non debbono essere fine a se stesse [...] ma acquistano un significato solo se servono a giustificare una attività pratica, una iniziativa di volontà »⁴⁵. Forme economiche, rapporti di produzione, apparati istituzionali appartenenti al vecchio ordine possono essere trasformati e superati non con l'illusoria adesione a un lineare processo evolutivo di crollo automatico del sistema, ma innanzitutto attraverso la formazione di un elevato grado di coscienza sociale collettiva che riesca ad impariarsi dei mezzi conoscitivi e, conseguenzialmente, dei luoghi politici di direzione dei processi di trasformazione.

Vengono, in tal modo, sempre più stringendosi in un unico complessivo intreccio i tre aspetti che maggiormente caratterizzano quella che è stata, sia pur con cautela, definita la « teoria generale del marxismo in Gramsci »⁴⁶: lo storicismo

⁴⁴ *Ivi*, p. 1584.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1588.

⁴⁶ È il titolo di un saggio di L. PAGGI in AA.VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, Milano 1973, pp. 1318-1370.

assoluto, la concezione della filosofia della prassi, il ruolo della soggettività. Non è il caso di ripercorrere qui gli itinerari di un dibattito vastissimo sui contenuti, i limiti, le diverse accezioni e interpretazioni dello storicismo di Gramsci. Ci pare, tuttavia, acquisita una lettura che tende ad accentuare il significato dello storicismo in un contesto che è poi quello che interessa ai fini del nostro discorso sul Marx di Gramsci. Il marxismo come storicismo è direttamente connesso alla riconquista delle essenziali categorie interpretative costruite da Marx: la nascita della scienza politica del proletariato come *storica* presa di coscienza dei reali rapporti di produzione e il passaggio preliminare di questa scienza attraverso la demistificazione di un preteso ordine naturale delle leggi economiche. Non si tratta, dunque, di considerare lo storicismo come una generica riflessione filosofica o epistemologica sulla storia o come un discorso sulla storicità di ogni atto umano, ma di capire lo stretto nesso che intercorre tra la riacquisizione del metodo marxiano dell'analisi storica dell'economia (il problema dell'astrazione determinata) e la rivendicazione di una filosofia della prassi che traduca in atti politici la volontà di riforma sociale e morale della soggettività collettiva. Fa bene, dunque, il Badaloni a segnalare, su questo aspetto, la distanza e, al tempo stesso, il tentativo di originale rilettura operato da Gramsci rispetto a Marx. « Il movimento interno della struttura sembra rimanere escluso dalla versione che Gramsci dà del pensiero di Marx. Il moto meccanico di essa era stato identificato da lui con un processo puramente automatico [...]. Su questo punto era notevole la distanza dal marxismo che aveva scoperto con la storicità dei modi di produzione anche il loro meccanismo interno di trasformazione come rapporto tra 'forze tecnico-materiali' e 'relazioni sociali'. Il movimento storico è, invece, secondo Gramsci, il risultato del 'blocco' di cui è parte attiva la sovrastruttura. Egli è quindi d'accordo con i suoi contemporanei 'occidentali' nel ritenere l'elemento soggettivo una componente essenziale, ma fa uno sforzo notevole per recuperare, in modo originale, anche quella dimensione del marxismo che era andata perduta in essi »⁴⁷.

⁴⁷ BADALONI, *op. cit.*, p. 290.

Il nesso di reciprocità struttura-sovrastuttura può costituire il segnale indicatore di un tentativo di non separare, nella filosofia della prassi, la materialità e storicità dei rapporti di produzione dall'intervento attivo dell'iniziativa del soggetto⁴⁸. Non può esservi una scienza della struttura che si sovrapponga, nella sua oggettività, a una prassi trasformatrice incentrata sull'intervento creativo dell'individualità storica. « Per la filosofia della praxis » — sono parole di Gramsci — « l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso »⁴⁹. Non è possibile, dunque, ipotizzare una struttura che pretenda di anticipare una sua esistenza scissa dall'attività storica concreta dell'uomo, né, d'altro canto, è ipotizzabile una spontaneità creativa avulsa da ogni dato reale. Cosicché si tratta di cogliere nella struttura (e innanzitutto nella sua storica fenomenologia) quegli elementi sovrastrutturali che ne possono consentire la trasformazione attraverso l'atto pratico della volontà collettiva e di ricondurre nella sovrastruttura quegli aspetti economico-strutturali che possono contribuire — ma non in maniera definitiva e conclusiva — alla realizzazione del nuovo ordine. Qui si manifesta ancora una volta la scoperta utilizzazione da parte di Gramsci di una più aperta e, al tempo stesso, aderente lettura di Marx in funzione polemica contro le posizioni dogmatiche di certi sviluppi del marxismo. « La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta con la testimonianza autentica del Marx, scrittore di opere politiche e storiche concrete »⁵⁰. La struttura non è qualcosa

⁴⁸ Anche a tal proposito il dibattito si presenta ampio e ha registrato voci numerose e anche contrastanti. Ci limitiamo a segnalare quelle di N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile*, in AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma 1969, vol. I, pp. 84 e ss. e di B. DE GIOVANNI, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in AA.VV., *Politica e storia in Gramsci*, Roma 1977, vol. I, pp. 220 e ss.

⁴⁹ Q, vol. II, p. 1457.

⁵⁰ Q, vol. II, p. 871.

che sia possibile fermare nella sua staticità, e una sua analisi non può avere mai pretese di penetrazione complessiva. Anche se Gramsci, in qualche momento, continua a ritenere la politica come riflesso della struttura, tuttavia introduce una enorme novità che non è solo terminologica. Infatti, proprio per superare una rozza concezione speculare del rapporto struttura-sovrastuttura, Gramsci individua due concetti estremamente significativi: quello di *tendenza* e quello di *ipotesi*. Non a caso la genesi di questi concetti è attribuita da Gramsci alle « cautele » introdotte da Marx in sede di concreta metodologia storica sperimentata in opere come il *18 Brumaio* o la *Guerra civile in Francia*. Ma quali sono queste cautele? Innanzitutto, « la difficoltà di identificare volta a volta, statisticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura; la politica, di fatto, è volta per volta il riflesso delle *tendenze di sviluppo della struttura, tendenze che non è detto necessariamente debbano avverarsi*. Una fase strutturale può essere concretamente studiata e analizzata solo dopo che essa ha superato tutto il suo processo di sviluppo, non *durante il processo stesso, altro che per ipotesi e esplicitamente dichiarando che si tratta di ipotesi* »⁵¹. Al concetto di ipotesi è logicamente connesso quello di *errore* che, tuttavia, diventa una categoria estranea al materialismo storico « meccanico », il quale « non considera la possibilità di errore, ma assume ogni atto politico come determinato dalla struttura ». E le conseguenze di una tale meccanica impostazione (si ricordi che le riflessioni contenute nel VII Quaderno, da cui stiamo citando, sono datate tra il 1930 e il 1932) non si riflettono negativamente soltanto sul piano teorico, ma su quello delle scelte politiche, dal momento che l'*errore* può porsi a base delle manifestazioni « dei tentativi di determinati gruppi o gruppetti di assumere l'egemonia all'interno del raggruppamento dirigente, tentativi che possono fallire ». L'unità dialettica di struttura e sovrastruttura è colta da Gramsci nel concetto di « blocco storico » — concetto, come si sa, mutuato dal Sorel⁵² — dove l'insieme delle sovrastrutture non è mecca-

⁵¹ *Ivi*, p. 872. Il corsivo è nostro.

⁵² Cf. Q, vol. II, p. 1300, ma cf. anche p. 1321. Rimandiamo, a tal proposito,

nicamente ricondotto a una entità statica e immutabile, ma alla storicità data dei rapporti sociali di produzione. Cosicché, l'accusa di Croce, rivolta alla filosofia della prassi, di aver introdotto una sorta di dualismo teologico nella costituzione della struttura come « dio ignoto » è del tutto infondata. « Non è vero » — scrive Gramsci « che la filosofia della praxis 'stacchi' la struttura dalle superstrutture quando invece concepisce il loro sviluppo come intimamente connesso e necessariamente interrelativo e reciproco [...]. Forse che la struttura è concepita come qualcosa di immobile ed assoluto o non invece come la realtà stessa in movimento e l'affermazione delle *Tesi su Feuerbach* dell'educatore che deve essere educato non pone un rapporto necessario di reazione attiva dell'uomo sulla struttura, affermando l'unità del processo del reale? »⁵³. Le sovrastrutture acquisiscono un loro « valore storico concreto » nella determinazione di un blocco storico, dove, ancora una volta, l'elemento propulsore è affidato all'ideologia, alla capacità di presa sulla realtà da parte della coscienza sociale. « Se gli uomini acquistassero coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale »⁵⁴.

Sta qui, lungo questa tematica, l'altro aspetto da noi innanzi individuato, cioè la soggettività. Un aspetto che proprio nella riproposizione del nesso struttura-sovrastruttura e nella delineazione dei caratteri di autonoma originalità della filosofia della prassi, perde ogni ambiguità, fino a rendere quanto meno problematiche quelle interpretazioni che tendono a ridurre le posizioni di Gramsci su questo tema a un residuo di idealismo. Se la prassi diventa il centro unificatore, il luogo ove si rende concretamente visibile il rapporto tra la « volontà umana (superstruttura) e la struttura economica », la concezione soggettivistica della realtà (« propria della filosofia moderna nella sua forma più compiuta e avanzata ») trova nel materialismo sto-

oltre alla già citata bibliografia, alla puntuale nota esplicativa che si può leggere nell'apparato critico dell'edizione dei *Quaderni*, vol. IV, p. 2632, nota 8.

⁵³ *Ibid.* Cf. anche p. 1569.

⁵⁴ Q, vol. II, p. 1321.

rico un inveramento, una sua ritraduzione che « nella teoria delle superstrutture pone in linguaggio realistico e storicistico ciò che la filosofia tradizionale esprimeva in forma speculativa »⁵⁵.

La necessità di rileggere Marx nella chiave complessa dello storicismo e della filosofia della prassi si lega, così, all'opera gramsciana di depurazione del marxismo dai corpi estranei di ispirazione trivialmente oggettivistica (è il *Saggio popolare* di Bucharin al centro dell'attenzione polemica di Gramsci) che hanno creduto, in tal modo, di esorcizzare il problema della soggettività. La polemica contro l'oggettivismo nella teoria della conoscenza e quella contro l'economicismo nella scienza politica si saldano strettamente non certo nell'astratta rivendicazione di un soggettivismo umanistico ma, ancora una volta, si rende necessario il peculiare recupero della concezione dialettica di Marx. Come ha opportunamente osservato il Paggi⁵⁶, Gramsci « procede alla stessa valutazione della dialettica hegeliana operata da Marx nei confronti di Proudhon »⁵⁷. Non si tratta, cioè, soltanto di ripristinare un dato reale e storico di fatto, l'antagonismo delle forze sociali, e di analizzarne le forme, ma anche ed essenzialmente di costruire un metodo conoscitivo capace di raccogliere l'unitarietà del processo e di stringere in un nesso reciproco storia, politica ed economia. L'antidoto contro ogni misticismo idealistico e ogni materialismo metafisico resta, per Gramsci, la dialettica. Vi è una profonda svista in quelle dialettiche che Gramsci definisce « addomesticate » dal momento che « nel processo dialettico si presuppone 'meccanicamente' che la tesi debba essere 'conservata' dall'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene 'preveduto', come una ripetizione all'infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata. In realtà si tratta di uno dei tanti modi di 'mettere le braghe al mondo' è una delle

⁵⁵ Q, vol. II, p. 1413. Ma cf. anche p. 1244.

⁵⁶ *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, cit., p. 1339.

⁵⁷ Q, vol. II, pp. 1220-1221. Qui Gramsci parla, con esplicito riferimento alla *Misericordia della filosofia*, di una mutilazione, in Proudhon, della dialettica e dell'hegelismo. Cf. anche p. 1768.

tante forme di razionalismo antistoricistico. La concezione hegeliana, pur nella sua forma speculativa, non consente tali addomesticamenti e costrizioni mutilatrici [...]. Nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà 'conservato' nella sintesi, senza che si possa a priori 'misurare' i colpi come in un 'ring' convenzionalmente regolato»⁵⁸. Non meraviglia così il fatto che dalla trattazione di Bucharin venga a cadere ogni riferimento alla dialettica: il motivo sta proprio nelle conseguenze di una distorta comprensione di uno dei momenti più vivi ed originali della teoria marxiana. Questa distorta comprensione deriva dall'aver arbitrariamente scisso «una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso gretamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o meccanico (volgare) [...]». Posta così la questione non si capisce più l'importanza e il significato della dialettica che, da dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica, viene degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare. Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero»⁵⁹.

Dicevamo innanzi che lo storicismo come teoria non meccanica di lineare intellegibilità della realtà si connette logicamente a una serrata critica del determinismo economico. «La critica dell'economismo storico» — ha osservato De Giovanni — «si tramuta [...] in verità 'pratica', visibile attraverso la determinazione che l'esercizio dell'egemonia produce nella teoria e nella pratica politica. Il 'valore organico' della tesi marxiana che gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali sul terreno delle ideologie, è la condizione teorica per superare *praticamente* l'economismo storico [...] e per affermare

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Q, vol. II, p. 1425.

l'ampiezza del raggio d'azione della sovrastruttura e della politica [...]. Cade, si incrina lo schiacciamento della politica sul momento della forza e di questa sulla nuda determinazione dell'economia. È dunque la lettura complessiva di Marx che si rimette in movimento; e il punto che più colpisce rispetto allo stato del dibattito d'allora è lo sforzo che Gramsci compie di dimensionare la teoria politica di Marx nel tessuto complessivo della sua opera matura, con un'attenzione sottile alla dimensione nuova della 'critica'»⁶⁰. Lo stesso modo con cui Gramsci utilizza la categoria di *astrazione determinata* è indicativo al massimo della connessione tra critica storica e critica economica. Si tratta, ancora una volta, di riportare Marx all'originalità della sua tensione teorica e di sgombrare il terreno dai riduzionismi del razionalismo astratto o del meccanicismo scientifico. I procedimenti astrattivi usati dall'economia classica che tendono a ridurre l'agente economico a un complesso di omogeneità regolari, sfociano in un legalismo generalizzante entro il quale viene a smarrirsi la potenzialità dell'intervento pratico. «Astrazione» — scrive Gramsci — «sarà sempre astrazione di una categoria storica determinata, vista appunto in quanto categoria e non in quanto molteplice individualità. L'homo oeconomicus è anch'esso storicamente determinato pur essendo insiememente indeterminato: è un'astrazione determinata»⁶¹. Lo stesso concetto di *mercato determinato* non può essere ridotto — come vorrebbe l'economia «pura» — a una «astrazione arbitraria» da usare solo a fini di un convenzionale descrittivismo. «Mercato determinato per l'economia critica» — è questa l'opinione di Gramsci — «sarà invece l'insieme delle attività economiche concrete di una forma sociale determinata, assunte nelle loro leggi di uniformità, cioè 'astratte', ma senza che l'astrazione cessi di essere storicamente determinata. Si astrae la molteplicità individuale degli agenti economici della società moderna quando si parla di capitalisti, ma appunto l'astrazione è nell'ambito storico di una economia capitalistica e non di una generica attività economica che astragga nelle sue categorie tutti gli agenti economici apparsi

⁶⁰ DE GIOVANNI, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, cit., pp. 228-229.

⁶¹ Q, vol. II, p. 1276.

nella storia mondiale riducendoli genericamente e indeterminatamente all'uomo biologico»⁶². L'analisi più attenta sull'uso del concetto di mercato determinato in Gramsci è quella del Badaloni e da essa vogliamo prendere spunto per chiarire gli elementi essenziali della polemica gramsciana contro ogni forma di « automatismo dell'economia »⁶³. Le fonti di una ritraduzione « immanentistica » e « storicistica » di alcune categorie (mercato determinato e legge di tendenza) sono individuate da Gramsci in Ricardo⁶⁴. Non è certo un caso che questi riferimenti a Ricardo siano introdotti nel quaderno XI intitolato *Introduzione alla filosofia* e nel paragrafo in cui viene affrontato il problema della regolarità e necessità e cioè dopo una serie di questioni che Gramsci ha sollevato in polemica con il *Saggio popolare* di Bucharin (la materia, quantità e qualità, l'oggettività, ecc.). Quando Gramsci pone il quesito di come sia nato e da dove sia derivato in Marx il concetto di regolarità e necessità, egli pensa a Ricardo e non certo a modelli di carattere naturalistico; ma non è tanto questo il punto che a noi interessa, quanto, piuttosto, quello di porre in risalto l'immediata distinzione che Gramsci introduce tra un uso metodologico (cioè funzionale a una analisi scientifica) del concetto di automatismo, tra una fissazione « tendenziale » di livelli omogenei nei fenomeni storici e un uso teorico-politico che pretende di elevare a criterio euristico generale ed eterno tutto ciò che si presume debba rientrare nei concetti derivati da una meccanica regolarità. Il mercato determinato può allora indicare la nascita storica di determinati rapporti sociali di produzione che per il loro formarsi e il loro disporsi omogeneo possono essere rilevati attraverso un « certo » automatismo e un comportamento tendenziale che si può prevedere; ma un tale automatismo non può essere assolutizzato e ridotto entro uno schema fatalistico di causa ed effetto. Cosicché se l'economia classica è riuscita a dare uno schema di comprensione di una determinata fase economica, ha tuttavia errato quando ha

⁶² *Ivi*, pp. 1276-1277.

⁶³ Cf. BADALONI, *op. cit.*, pp. 292 e ss. Ma accenni al tema del « mercato determinato » erano già in *Il marxismo di Gramsci*, cit., pp. 163 e ss.

⁶⁴ Cf. *Lettere dal carcere*, Torino 1975, pp. 628 e ss.

elevato questo schema a realtà naturale ed immutabile. « La 'critica' dell'economia politica » — scrive Gramsci « parte dal concetto della storicità del 'mercato determinato' e del suo 'automatismo' mentre gli economisti puri concepiscono questi elementi come 'eterni', 'naturali'; la critica analizza realisticamente i rapporti delle forze che determinano il mercato, ne approfondisce le contraddizioni, valuta le modificabilità connesse all'apparire di nuovi elementi e al loro rafforzarsi e presenta la 'caducità' e la 'sostituibilità' della scienza criticata; la studia come vita ma anche come morte e trova nel suo intimo gli elementi che la dissolveranno e la supereranno immancabilmente, e presenta l'erede' che sarà presuntivo finché non avrà dato prove manifeste di vitalità »⁶⁵. Si possono dunque accogliere i concetti di automatismo e regolarità, ma non nel senso di fissare leggi metafisiche e deterministiche; si tratta, piuttosto, di individuare quelle forze che si ispirano, nel processo storico, a prevedibili regolarità e che permangono lunga una tendenza di movimento. Gramsci, così, non respinge il concetto di necessità storica, solo che coglie in esso un senso speculativo-astratto che non è quello storico-concreto che si costruisce soltanto nel nesso con la libertà e l'attività pratica. « Esiste necessità » — afferma Gramsci — « quando esiste una premessa efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva, e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le 'credenze popolari'. Nella premessa devono essere mantenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premessa 'materiale', calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all'azione 'a tutti i costi'. Come si è detto solo per questa via si può giungere a una concezione storicistica (e non speculativo-

⁶⁵ Q, vol. II, p. 1478.

astratta) della 'razionalità' nella storia (e quindi dell'irrazionalità)⁶⁶.

La scientificità del marxismo è così per Gramsci non separabile, anzi necessariamente connessa, alla prassi. La regolarità meccanica e ingenuamente deterministica non può dirsi nulla in ordine alla prevedibilità dei fatti storici. Il futuro del socialismo non può essere affidato a un impossibile apparato scientifico che preveda e pianifichi ogni tappa del suo percorso. « In realtà » — osserva Gramsci — « si può prevedere 'scientificamente' solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si 'prevede' nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato 'preveduto'. La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva »⁶⁷.

Riappare l'inscindibile nesso politica-economia, scienza-prassi; e per rendere visibile questo nesso Gramsci si affida a una critica dell'economicismo i cui presupposti vengono individuati nei testi di Marx. Innanzitutto l'indicazione, nella *Miseria della filosofia*⁶⁸, della necessità del passaggio — come fase essenziale dello sviluppo di un gruppo sociale — dallo stadio di mera difesa economico-corporativa a quella dell'organizzazione consapevole che coinvolge gli aspetti complessivi della realtà non solo economica. Ma v'è di più; scrive infatti Gramsci: « È da ricordare insieme l'affermazione di Engels che l'economia solo 'in ultima analisi' è la molla della storia [...] da collegarsi direttamente al passo della prefazione della *Critica dell'econo-*

⁶⁶ *Ivi*, pp. 1479-1480.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 1403-1404.

⁶⁸ K. MARX, *Miseria della filosofia*, Roma 1949, pp. 138-139. « Se il primo scopo della resistenza non è stato che il mantenimento dei salari, a misura che i capitalisti si uniscono a loro volta in un proposito di repressione, le coalizioni, dapprima isolate, si costituiscono in gruppi e, di fronte al capitale sempre unito il mantenimento della associazione diviene per gli operai più necessario di quello del salario ».

mia politica dove si dice che gli uomini diventano consapevoli dei conflitti che si verificano nel mondo economico sul terreno delle ideologie »⁶⁹. L'economicismo — che si è voluto mistificatamente confondere col materialismo storico — ha elevato l'utile alla generalità del fatto economico e ha ridotto lo svolgimento storico dell'economia alla modificazione formale dello strumento tecnico o del modo di produzione. E quando l'economicismo è riuscito a permeare — quasi come una forma di superstizione — finanche la filosofia della prassi, questa viene a perdere « una gran parte della sua espansività culturale ». « Occorre perciò » — scrive Gramsci — « combattere l'economicismo non solo nella teoria della storiografia, ma anche e specialmente nella teoria e nella pratica politica. In questo campo la lotta può e deve essere condotta sviluppando il concetto di egemonia »⁷⁰. Non è certo un caso che Gramsci colleghi gli aspetti teorici dell'« economicismo » alle conseguenze pratiche adottate sul piano politico, come, ad esempio, il settarismo intransigente, l'astensionismo, la rivoluzione permanente. L'elemento di saldatura mancante che fa decomporre l'economicismo in una sorta di ferreo naturalismo della storia e di nominalismo fatalistico è appunto l'intervento attivo della prassi rivoluzionaria. « Poiché le condizioni favorevoli dovranno fatalmente verificarsi e da esse saranno determinati, in modo alquanto misterioso, avvenimenti palinogenetici, risulta l'inutilità non solo, ma il danno di ogni iniziativa volontaria tendente a predisporre queste situazioni secondo un piano »⁷¹.

⁶⁹ Q, vol. III, p. 1592. Il passo marxiano a cui si riferisce Gramsci è il seguente: « Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo » (*Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, cit. p. 5).

⁷⁰ Q, vol. III, pp. 1595-1596.

⁷¹ *Ivi*, p. 1612.

4. Ci pare a questo punto possibile cominciare a trarre qualche riflessione conclusiva: la scientificità della teoria economica che enuclea pur essenziali categorie conoscitive, non è sufficiente a tramutarsi, di per sé, in criticità e trasformazione. Per attuare quest'ultimo passaggio è necessario l'intervento dell'intelligenza e della coscienza collettive; un intervento che non si traduce in disarticolate spontaneità ma in progetti razionali e in atti che nel loro operare sperimentano la possibilità della previsione. Da questo punto di vista il rapporto di Gramsci con Marx risente dell'oscillazione con cui è usato il concetto di necessità storica. « Gramsci vede cioè nel pensiero di Marx, oltre che l'abbozzo di una filosofia della 'credenza' che assume la solidità di una forza materiale, anche l'esposizione di una legge generale della società capitalistica in una duplice direzione: una di tipo catastrofico, determinata dalla caduta del saggio di profitto dipendente anche dal 'faustiano' sviluppo della scienza e della tecnica; una seconda di trasformazione morfologica, derivante dalla progressiva sostituzione dei rapporti di dominio con rapporti di cooperazione »⁷². Probabilmente, nel tempo storico di Gramsci non si poteva andare oltre questo livello di riproposizione e di critica del pensiero di Marx, oltre un tentativo di magistrale individuazione di un percorso peculiare della rivoluzione in occidente che fondasse la sua carica di espansività sulla coniugazione di egemonia-nuovo blocco storico-riforma morale e intellettuale; e, tuttavia, questo percorso era ancora segnato dallo schema paradigmatico della legge di caduta. « Il suo insegnamento, oggi, in presenza della crisi in Occidente ed in Oriente, è probabilmente racchiuso nel fatto che non è più sufficiente una migliorata capacità di direzione dello sviluppo industriale nelle sue due versioni contemporanee, ma è divenuta necessaria un'effettiva sostituzione di egemonie i cui cardini siano lavoro ed intelligenza »⁷³.

Per Gramsci, come per Marx, non si tratta, allora, di restaurare ad ogni costo tutto l'edificio teorico, ma di coglierne

⁷² BADALONI, *op. cit.*, pp. 339-340.

⁷³ *Ibid.*

quegli elementi di criticità che per la loro intrinseca operatività si collocano dentro la crisi e nel suo arco di possibilità negative e positive. E, senza dubbio, una operatività nell'oggi può essere ancora affidata — nel momento in cui pare ci si voglia finalmente disintossicare, nelle analisi e nelle teorie della politica, dalle ubriacature formalistiche e neostrutturalistiche e dalle allucinazioni decisionistiche — alla insostituibile rilevanza dell'elemento etico nelle movenze della prassi trasformatrice. È del tutto evidente che anche la centralità dell'etico-politico nella teoria gramsciana individua una base di partenza nel ripensamento filosofico-critico teso a recuperare il ruolo dell'intervento attivo della soggettività come uno dei cardini essenziali della filosofia della prassi. Quando, ad esempio, Gramsci si imbatte in uno dei nodi cruciali della filosofia moderna — la realtà o meno dei fenomeni, la loro oggettività oppure il loro essere qualità determinate dell'uomo che alla luce della prassi o in conseguenza dell'organizzazione del sapere — lo risolve, sia pur problematicamente e in tono interlocutorio, all'interno della positività gnoseologica e politico-attiva di una individualità collettiva in grado di sviluppare le sue capacità di previsione e di presa sul non-ancora-noto o sul non-essere-maturato nella pienezza del suo sviluppo storico. « Posta l'affermazione che ciò che noi conosciamo nelle cose è nient'altro che noi stessi, i nostri bisogni e i nostri interessi, cioè che le nostre conoscenze sono soprastrutture (o filosofie non definitive) è difficile evitare che si pensi a qualcosa di reale al di là di queste conoscenze, non nel senso metafisico di un 'noumeno', di un 'dio ignoto' o di un 'inconoscibile', ma nel senso concreto di una 'relativa ignoranza' della realtà, di qualcosa di ancora 'sconosciuto' che però potrà essere un giorno conosciuto quando gli strumenti fisici e intellettuali degli uomini saranno più perfetti, cioè quando saranno mutate, in senso progressivo le condizioni sociali e tecniche dell'umanità. Si fa quindi una previsione storica che consiste semplicemente nell'atto del pensiero che proietta nell'avvenire un processo di sviluppo come quello che si è verificato dal passato ad oggi »⁷⁴.

⁷⁴ Q, vol. II, p. 1291.

Con ciò, ovviamente, Gramsci non intende affatto spostare tutta la pregnanza del nesso struttura-sovrastuttura sull'elemento pratico-gnoseologico della soggettività, perché se è vero (e qui Gramsci riprende ancora una volta la prefazione alla *Critica della economia politica*) che gli uomini prendono coscienza delle contraddizioni sul terreno ideologico sovrastrutturale è anche vero che la consapevolezza può trasformarsi in atto pratico non solo sulla base di una mera scelta volontaria ma anche in presenza di materiali condizioni oggettive. L'unificazione dei due momenti può certo significare monismo, ma « non certo quello materialista né quello idealista, ma identità dei contrari nell'atto storico concreto, cioè attività umana (storia-spirito) in concreto, connessa indissolubilmente a una certa 'materia' organizzata (storicizzata), alla natura trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (prassi, svolgimento) ma non dell'atto 'puro', bensì proprio dell'atto 'impuro', reale nel senso più profano e mondano della parola »⁷⁵.

L'accentuazione evidente della prassi trasformatrice si coglie a pieno nella costruzione gramsciana del nesso necessità-libertà, dove il passaggio al secondo termine non può non avvenire che attraverso la capacità della prassi umana di rompere l'opacità del fattuale-esistente che, anche quando resta come indispensabile polo dialettico, non può essere isolato pena l'eternizzazione metafisica del presente. Per evitare questa eternizzazione, che chiuderebbe ogni possibilità di espansione alla creatività e alla configurazione del nuovo e costringerebbe a una fatalistica accettazione del dato in attesa che sia la necessità immobile della struttura a muovere i processi storici, Gramsci teorizza quella essenziale connessione di storia e politica, dove la centralità della mediazione è costituita dalla tensione pratico-morale della soggettività. Non vorremmo compiere operazioni di forzata attualizzazione, in nome di una tensione polemica che oggi, dinanzi alla crisi di costituiti modelli interpretativi della società post industriale e alla crisi di società politiche sia democratico-liberali che socialiste, ripropone o la scoperta di vecchie ricette liberistiche o il mero

⁷⁵ *Ivi*, p. 1492.

rifugiarsi in appelli alla totale espansività di bisogni individuali. L'insegnamento di Gramsci può costituire un punto di riferimento se si prende lo spunto proprio della sua concezione della storia come processo non fatalistico, ma aperto a esiti multiversi. Che sia necessaria la previsione per modificare il presente non comporta che essa debba avverarsi ad ogni costo, usando violenza ai fatti o, che è lo stesso, appiattendolo le esigenze della collettività sui fatti che si presumono in linea con l'attuazione di un fine. È sempre possibile l'errore nella previsione ed è sempre possibile che l'ideologia come fine etico si trasformi, come si è spesso trasformata, in brutale inversione del fine nel mezzo o in drammatica chiusura del processo, esaltando come fine un parziale aspetto della realtà, sia pur essa la statalizzazione dei mezzi di produzione, sul versante orientale, o l'ampliamento dello Stato sociale, su quello occidentale. Il problema sta ancora una volta nella capacità di permanenza di un nesso forte tra politica e storia, nel quale la soggettività etica riesca a sottrarsi a ogni mito di eternizzazione astrattamente razionalistica della condizione data. « Il pericolo di non vivacità morale » — scrive Gramsci — « è invece rappresentato dalla teoria fatalistica di quei gruppi che condividono la concezione della 'naturalità' [...]. Ogni senso di responsabilità individuale si viene così ad ottundere e ogni responsabilità singola è annegata in una astratta e irreperibile responsabilità sociale. Se questo concetto fosse vero, il mondo e la storia sarebbero sempre immobili. Se infatti l'individuo, per cambiare, ha bisogno che tutta la società sia cambiata prima di lui, meccanicamente, per chissà quale forza extraumana, nessun cambiamento avverrebbe mai. La storia invece è una continua lotta di individui e di gruppi per cambiare ciò che esiste in ogni momento dato, ma perché la lotta sia efficiente questi individui e gruppi dovranno sentirsi superiori all'esistente »⁷⁶. Il dinamismo della storia non è dunque finalizzato a una fatalistica evoluzione verso il regno del socialismo; anche se il modo di produzione resta a circoscrivere l'oggettività dei rapporti di forza, rimane l'ampio spettro di possibilità trasformatrici che non sono la-

⁷⁶ Q, vol. III, p. 1878.

sciate all'automatismo dei fatti, ma all'intervento risolutivo della soggettività che sia in grado di aggregarsi in collettività politiche. Non meraviglia, dunque, la costante preferenza accordata da Gramsci al « dover-essere » rispetto alla spettralità immobile dell'esser costituito. Quanti danni ha provocato il sopravvalutato richiamo al realismo politico al mantenimento di una speranza di trasformazione! « Il politico in atto » — afferma Gramsci — « è un creatore, un suscitatore, ma né crea dal nulla, né si muove nel vuoto torbido dei suoi desideri e sogni. Si fonda sulla realtà effettuale, ma cos'è questa realtà effettuale? È forse qualcosa di statico e immobile o non piuttosto un rapporto di forze in continuo movimento e mutamento di equilibrio? Applicare la volontà alla creazione di un nuovo equilibrio delle forze realmente esistenti ed operanti, fondandosi su quella determinata forza che si ritiene progressiva, e potenziandola per farla trionfare e sempre muoversi sul terreno della realtà effettuale ma per dominarla e superarla [...]. Il 'dover essere' è quindi concretezza, anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è sola storia in atto e filosofia in atto, sola politica »⁷⁷.

Si può giungere, così, a una provvisoria conclusione di questo nostro modo di vedere il rapporto tra Gramsci e il pensiero di Marx, tra una originale proposta di analisi storica connessa a una prassi di trasformazione delle condizioni date nell'occidente europeo e gli elementi teorici peculiari dell'opera marxiana. Una conclusione che certo non pretende né di esaurire la complessità teorica e filologica della questione, né di cogliere impossibili livelli di totale comparazione (in positivo o in negativo) tra i due apparati concettuali. C'è, tuttavia, un elemento di riflessione in questa parziale indagine sui modi in cui ha agito l'analisi di Gramsci sulla teoria di Marx che può, a mio avviso, positivamente interferire nella circolazione di un dibattito sul marxismo che sempre più acquista coscienza della crisi di alcuni dei suoi schemi teorici. Una tale possibilità di intersezione va valutata a partire da una permanenza nell'oriz-

⁷⁷ Q, vol. III, p. 1578. Su questo aspetto condividiamo le osservazioni di G. NARDONE, *Il pensiero di Gramsci*, Bari 1971, pp. 484 e ss.

zonte teorico dal quale poteva scaturire il senso dello storicismo gramsciano: l'acquisizione cioè del marxismo nel suo doppio necessario livello — come già nel 1967 suggeriva Badaloni — di « attualizzazione dell'utopia » e « realismo critico », di analisi critica della realtà storicamente data e di capacità, sempre rinnovantesi, di intervento attivo nella prassi della volontà umana.

Oggi, dopo anni di relativa indifferenza se non di ripulsa critica per i temi dell'utopia concreta e per la necessaria individuazione di una essenziale tematica come quella della liberazione di ogni umana potenzialità come fine della prassi, si sente, dinanzi alla crisi, circolare di nuovo, sia pur timidamente, l'esigenza di restituire Marx all'esplosiva originalità propria di un pensatore che « in tutta la nostra tradizione occidentale [...] più di ogni altro [...] ha tentato di saldare l'analisi critica del presente e la prospettiva del futuro »⁷⁸. Certo, Marx non è stato mai molto tenero nei confronti dell'utopia, ma se è per questo non lo furono neanche i teorici, si pensi a Bloch, di quella coscienza anticipatrice che prendeva le mosse proprio da una netta distinzione tra la mistificata utopia astratta (troppo spesso tramutatasi in mito del terrore e della statolatria) e la reale utopia concreta che non stacca mai la prospettiva dalla storicità concreta dei bisogni individuali e collettivi e dai fini di liberazione dell'umanità. Proprio per questo non saremmo così drastici nel separare tanto nettamente Marx dai marxismi; perché tra i marxismi c'è una possibilità di scelta che può consentire un riapprodo a un contenuto del pensiero di Marx che è quello della sua analisi del presente costantemente coniugata alla prefigurazione del futuro. « In altre parole » — ha scritto recentemente Badaloni — « la comparazione che si instaura tra il modo di vita reale e quello desiderato ha il suo punto di forza non in un modello escogitato e sovrapposto alla realtà, ma nel riconoscimento delle possibilità contenute in questa [...]. Se il problema vero di Marx è questo qui accennato, se cioè l'analisi del presente è

⁷⁸ C. LUPORINI, *Liberiamo Marx dal marxismo*, in « l'Unità » (numero speciale per il centenario della morte di Marx), 27-2-1983.

1880/FFLCI

rilevamento dei modi possibili di costruzione del futuro, si spiega allora l'antiutopismo di Marx e la sua preferenza per la possibilità reale ma non evidente della trasformazione»⁷⁹. Ci pare questa formulazione assai vicina a quella che ha opposto la distinzione tra utopia astratta e concreta, tra metafisica della rivoluzione e possibilità reale, tra ideologia come espressione mistificata di coercizione e ideologia come mantenimento di una costante apertura di intervento della volontà e dell'intelligenza nella storia. L'utopia concreta, dunque, non è, come già indicava il giovane Gramsci, quella di coloro che vogliono ipotecare il futuro, che vogliono vedere in esso una «solidità già sagomata», che non concepiscono il libero sviluppo della storia, che «non concepiscono la storia come sviluppo libero, di energie libere, che nascono e si integrano liberamente — diverso dall'evoluzione naturale, come l'uomo e le associazioni umane sono diversi dalle molecole e dagli aggregati di molecole. Non hanno imparato che la libertà è la forza immanente della storia, che fa scoppiare ogni schema prestabilito»⁸⁰. Ecco, è questo tema della libertà intimamente connesso a una concezione della storicità della prassi come luogo di espansione delle possibilità della politica come intervento attivo della soggettività, che ricompare prepotentemente anche nelle riflessioni di oggi sulla crisi del marxismo. «Nel momento in cui ritorna plausibile» — ha osservato il Paggi in un suo intervento in occasione del centenario di Marx — «la vecchia definizione della politica come arte del possibile, diventa impellente, da un punto di vista teorico, sciogliere una *doppiezza* che attraversa tutto il marxismo a partire da Marx: da un lato la politica come forma dell'alienazione umana (il concetto di rappresentanza e di Stato — equiparato a quello di valore di scambio, e analizzato con la stessa strumentazione critica); dall'altro la politica come strumento obbligato di liberazione umana»⁸¹.

⁷⁹ N. BADALONI, *La società possibile al di là della paura*, in «Rinascita», n. 9, 1983, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, SG, p. 285.

⁸¹ L. PAGGI, *Il lampo del pensiero e la nuova soggettività*, in «Rinascita», n. 9, 1983, p. 21.

Ma è proprio questa doppiezza che Gramsci invitava a superare, quando con coraggio riusciva a incidere sui vuoti del marxismo occidentale, introducendo quell'elemento etico-politico senza il quale la progettata egemonia di un nuovo blocco storico poteva tradursi in brutta coercizione.

Antonio Gramsci, nel pieno di una salutare crisi del marxismo, tentava di ridargli compattezza teorica e capacità di previsione nell'azione pratica, anche prendendo atto della fine dei miti che fin lì avevano guidato, pur tra limiti ed errori, grandi masse di uomini. Certo, affermava Gramsci, qualcuno ha detto che il socialismo è morto nel momento in cui si è potuto dimostrare che «la società futura che i socialisti dicevano di star creando era solo un mito», ma la dissoluzione di quel mito — che era quello del vecchio socialismo ottocentesco — era necessaria, come è diventata oggi necessaria la dissoluzione di quei modelli che hanno innalzato a fine ultimo del socialismo una esteriore forma di Stato o una illusoria forma di benessere economico. Quella indicazione che allora Gramsci formulava con tanta passione può ben riproporsi oggi, quando la crisi sembra sconvolgere non solo i modelli precostituiti, ma persino ogni necessario presupposto per l'azione trasformatrice che è, continua ad essere, la tensione ideale della liberazione dell'uomo. «*Al fatale andare delle cose degli pseudo-scienziati*» — scriveva Gramsci — «è stata sostituita la *volontà tenace dell'uomo*. Il socialismo non è morto, perché non sono morti per esso gli uomini di buona volontà»⁸².

⁸² SG, p. 85.

FERENC FEHÉR

Le rivoluzioni francesi come modelli della concezione marxiana della politica

È opinione generalmente condivisa che i testi fondamentali della concezione politica di Marx sono quelli in cui ha esaminato le rivoluzioni francesi (al plurale), da quella del 1789 fino a quella del 1871. In questi testi questa serie di eventi storici viene discussa e analizzata direttamente (come nel caso delle *Lotte di classe in Francia*, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* e *La guerra civile in Francia*) e indirettamente (come nella *Questione ebraica*, nel *Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione e, naturalmente, *Il Manifesto comunista*). In quest'ultimo, l'influsso delle lezioni delle rivoluzioni così come Marx le ha interpretate è ancora inconfondibile. Anche se la Germania è rimasta il suo costante centro di interesse per tutta la sua vita, egli non ha mai mutato, neanche al termine della sua esistenza, quando già si veniva costituendo una forte socialdemocrazia tedesca, il suo fermo convincimento che il presente tedesco fosse solo una replica del passato francese. In altre parole, Marx era convinto che gli avvenimenti, le idee e i progetti che la Germania andava sperimentando nel corso di un drammatico conflitto tra le forze sociali che cercavano di determinare il suo presente e il suo futuro fossero già stati portati alle estreme conseguenze e risolti in Francia con un « risultato progressivo ». In questo modo, la Germania gli avrebbe fornito l'antitesi da contrapporre alla storia francese per dare ancora maggiore risalto a quest'ultima. Marx considerava gli Stati Uniti, certo, un libero Stato, ma quasi li vedeva come una sorta di « paese in via di sviluppo » privo di capitalismo industriale, o addirittura di qualunque tipo di capitalismo.

Ma nonostante il fatto che questa contraddizione ipotizzasse una separazione relativa tra il capitalismo e la democrazia da inserire nel suo quadro teoretico malgrado le resistenze degli ortodossi, Marx si limitò ad un atteggiamento condiscen-

dente e di scarso interesse verso il « giovane paese ». La libera evoluzione politica americana, a quel tempo vecchia di mezzo secolo, non poteva assolutamente fare testo per Marx poiché egli riteneva che gli Stati Uniti non avessero un loro capitalismo, e, se mai se ne fosse venuto a creare uno, avrebbe inevitabilmente distrutto anche gli aspetti formali della democrazia e a suo tempo avrebbe portato al potere un Bonaparte americano. Invece, l'Inghilterra era per lui l'esempio classico dello sviluppo economico capitalistico e del governo liberale — la prima dimensione aveva un particolare interesse teoretico per lui, mentre liquidava la seconda in quanto semplice facciata ingannevole del dominio che si cela nella prima. Per delle ragioni che esaminerò approfonditamente qui di seguito, Marx non ha mai compreso, né ha mai mostrato alcuna simpatia per il liberalismo e il suo messaggio fondamentale — il ruolo complesso delle libertà negative, un problema che gli sembrava completamente sorpassato. C'è stata solo una significativa eccezione a questa indifferenza. Ad un certo punto Marx ha cominciato a sostenere che l'Inghilterra non aveva bisogno di alcuna rivoluzione politica proprio a causa del suo particolare regime politico. Il resto dell'Europa, la Russia e la monarchia asburgica in particolare, erano tirannie e dipendevano da tirannie ed erano perciò i principali bersagli dell'odio del libertario Marx. Una volta, in un momento cruciale, Marx ha effettivamente interferito negli affari interni del socialismo russo e nelle sue strategie politiche introducendo nel discorso russo l'idea poco ortodossa che l'impero dei Romanov poteva essere seguito dal socialismo con una transizione che saltasse a piè pari il capitalismo — una innovazione che implicava delle conseguenze importanti per la sua teoria che, comunque, non possono essere analizzate qui. In ogni caso, non mutò mai il suo convincimento che la rivoluzione mondiale coincidesse con le rivoluzioni (preferibilmente simultanee) dell'Inghilterra, della Francia e della Germania. Nei confronti dell'Oriente, comunque, Marx, l'eurocentrista, mostrava una totale indifferenza. Sono completamente d'accordo con Perry Anderson quando sostiene nei suoi *Lineamenti dello Stato assolutista* che l'intera categoria, internamente contraddittoria, del « modo di produzione asiatico » serviva a Marx solo per separare le que-

stioni europee che restavano al centro di tutto il suo interesse dalla storia dell'Asia, che costituiva solo la materia prima della storia europea. Riassumendo, quindi, si può dire che mentre nel socialismo di Marx la filosofia era indiscutibilmente tedesca e l'economia esclusivamente inglese, la politica era senza alcun dubbio francocentrica.

Il suo francocentrismo ha una sua logica politica e metodologica. Di solito preferisco chiarire la posizione di Marx facendo esclusivamente riferimento ai suoi testi, ma in questo caso vorrei partire da una delle prime opere di Engels scritta nel 1843 che, a mio parere, spiega la loro insistenza sulla centralità politica della Francia per il socialismo: « La Francia è, dalla Rivoluzione in poi, il paese europeo esclusivamente politico. Non c'è progresso, non c'è dottrina che possa acquisire importanza nazionale in Francia se non si incarna in una qualche forma politica. Sembra sia questo il ruolo della nazione francese nello stadio attuale della storia dell'umanità, quello cioè di passare attraverso tutte le forme di sviluppo politico, e di arrivare, da un inizio puramente politico, al punto in cui tutte le nazioni, tutte le strade più diverse, si incontreranno col Comunismo »¹. La ragione metodologica di questo interesse esclusivo per la Francia era strettamente legata a quella politica, che abbiamo menzionato sopra. Marx era interessato quasi esclusivamente ad una storia che potesse essere compresa solo in una prospettiva caratterizzata dalla discontinuità, quella cioè delle rivoluzioni. La Francia sembrava, e veramente era, un caso da manuale per una storia di questo tipo, e Marx non esitò ad impadronirsi per la sua teoria. Al termine di questa analisi, esamineremo i risultati di una impostazione di questo tipo. Ma c'è un'altra ragione che rende più legittima la rivendicazione marxiana di un'unicità della storia politica francese: è stato in Francia che il protagonista del socialismo rivoluzionario, il proletariato in azione, è apparso per la prima volta ormai maturo. Tutto questo spiega, credo, la coerenza dell'interpretazione di Marx della storia rivoluzio-

¹ F. ENGELS, *Il progresso della riforma sociale sul Continente*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, Londra 1975, vol. III, p. 393.

naria francese e il ruolo che essa ha avuto nella sua opera in quanto modello per la spiegazione di avvenimenti politici verificatisi altrove.

2. Grazie all'enorme interesse di Marx per le quattro rivoluzioni francesi — quella del 1789 fino a Waterloo, del 1830, del 1848 fino al colpo di stato di Luigi Bonaparte, fino ad arrivare alla Comune nel 1871 — e alla frequenza con la quale se ne occupò, è relativamente facile ricostruire la sua interpretazione di questo turbolento periodo a partire sia dai suoi studi sistematici che dalle osservazioni sparse un po' dappertutto nelle sue opere. Nonostante il ruolo enormemente importante che la grande Rivoluzione del 1789 ha avuto nella sua vita personale e politica, Marx, stranamente, anche se non inesplicabilmente, non ha mai scritto un'analisi sistematica di questo spartiacque della storia moderna. Tuttavia sarebbe facile ricavare il suo punto di vista dai suoi commenti, che sono abbastanza coerenti, con una sola importantissima eccezione. La sua ammirazione sconfinata per la grande Rivoluzione potrebbe essere definita, senza essere per questo blasfemi, di natura estetica. Marx ha assistito al dramma rivoluzionario francese, dalla tempesta della Bastiglia, all'esplosiva fine del primo atto in Termidoro, fino al calare del sipario a Waterloo, proprio come se stesse leggendo un'opera di uno dei suoi poeti greci prediletti: senza interesse, ma con timore e compassione. I suoi occhi seguivano il dramma nell'atteggiamento richiesto da Kant per la conoscenza estetica: assolutamente privo di intenti pratici. A differenza di tanti suoi contemporanei, non si faceva nessuna illusione sul fatto che ciò che stava osservando era solo preistoria, con protagonisti antidiluviani e irreali del periodo ancora eroico di una storia mondiale hegeliana, una commedia, comunque, dalla quale il proletariato non poteva trarre alcun insegnamento in termini pratici, ma solo respirare e assimilare lo spirito della grandezza. L'intera storia appartiene al nostro processo storico, contestava Karl Marx, esattamente allo stesso modo in cui la storia della casa di Atreo apparteneva allo spirito di autoanalisi degli illuminati greci: è la nostra indispensabile mitologia, non il nostro manuale di politica. Ma essendo una mitologia, essa stabilisce i criteri di grandezza e di autenti-

cità (per cui gli eroi provocano timore o meritano la nostra compassione) che i loro successori da operetta, borghesi, e piuttosto comici, imitatori della tragedia sul teatro del mondo non possono più mettere in pratica. Questa grandezza e autenticità è dovuta ad un'unica circostanza eccezionale. Mentre tutti i protagonisti avevano interpretato i loro ruoli e indossati i loro costumi (abiti di Ateniesi, anche se in primo luogo di cittadini della repubblica romana), e mentre, come Marx aveva osservato, avevano instaurato la loro « repubblica della virtù » fondandola sulla « schiavitù emancipata », cioè la società borghese, essi erano rimasti completamente ignari di questo dualismo. La storia non li costringeva ad affrontare il vero contenuto, il risultato sociale finale della loro lotta: egoismo borghese trionfante privo di ogni eroismo e grandezza. Perciò, da sonnambuli storici, potevano impersonare i ruoli che avevano assegnato a se stessi, potevano comparire sulla, o dileguarsi dalla, scena in tutta autenticità e grandezza. Ecco perché i figli della rivoluzione, procreati e divorati dal loro genitore, in maniera molto simile alla relazione genitore-prole della casa di Atreo, crearono con le loro vite i loro credi e le loro morti, la mitologia indispensabile per la nostra era scientifica (indispensabile perché è da questa mitologia che gli attori rivoluzionari delle epoche successive ricaveranno i loro metri di giudizio per le loro stesse azioni). Ma è per questo che non hanno trasmesso i loro dogmi, le loro organizzazioni o istituzioni ai protagonisti di una nuova era perché li usassero e distruggessero — né alla borghesia né al proletariato. Napoleone costituisce l'unica eccezione.

Sono certo che è stato questo approccio « estetico » e carico di valori alla grande Rivoluzione, e non una mancata conoscenza dei dettagli storici, a rendere Marx così inamovibile nella sua valutazione sociologica unilaterale del dramma rivoluzionario. Per lui, tutto ciò che è accaduto tra il 1789 e il 1815, siano state esse grandiosità o auto-illusione, semplicemente doveva essere un dramma borghese, il solo intermezzo della storia mondiale nel quale le azioni potevano essere eseguite per conto di, nel nome di e nelle veci della (cioè attraverso un altro agente) borghesia, pur mantenendo, allo stesso tempo, un alto livello di tragica grandiosità. Il proletariato, e

tutti i suoi predecessori dovevano semplicemente essere esclusi dal dramma, anche se Marx conosceva perfettamente quello che lui ed Engels chiamavano il comunismo di quel periodo, dagli *arrabbiati* a Babeuf. Se fosse stato altrimenti, i protagonisti borghesi non avrebbero potuto recitare con la magnificenza condizionata dall'auto-illusione innocente e dal sonnambulismo politico. Perciò tutte le affermazioni di una certa importanza in tutti gli scritti di Marx ad eccezione di una, dalla giovinezza alla vecchiaia, definivano l'equivalente sociologico della grande Rivoluzione come borghese, cioè come un processo in atto che attraverso il terrore e le guerre rivoluzionarie, aveva liberato la proprietà privata borghese che, seguendo uno sviluppo stranamente hegeliano, aveva servito la borghesia, anche quando apparentemente l'aveva messa in ceppi c'è comunque una osservazione estremamente importante del primo periodo di Marx che, anche se colta con una improvvisa ispirazione, testimonia una conoscenza inaspettatamente profonda dei *mystères de Paris*. Nella *Questione ebraica* Marx ha scritto: «Naturalmente, nei periodi in cui lo stato politico in quanto tale viene violentemente sostenuto dalla società civile, quando la liberazione politica è la forma sotto la quale gli uomini lottano per raggiungere questa liberazione, lo stato può e deve arrivare fino all'*abolizione della religione*, alla *distruzione della religione*. Ma può farlo solo nella misura in cui procede anche all'*abolizione della proprietà privata*, fino a giungere alla confisca, alla tassazione progressiva, proprio allo stesso modo in cui arriva fino all'*abolizione della vita*, alla ghigliottina. In tempi di particolare fiducia in se stessa, la vita politica cerca di eliminare la sua necessaria premessa, la società civile e gli elementi che compongono tale società, e di costituirsi come la vera e propria vita dell'uomo libero da contraddizioni. Ma può raggiungere questo obiettivo solo entrando in contraddizione violenta con le sue stesse condizioni di vita, solo dichiarando la rivoluzione *permanente*, e perciò il dramma si conclude necessariamente con il ripristino della religione, della proprietà privata, e tutti gli elementi della società civile, proprio come la guerra finisce con la pace »².

² K. MARX, *La questione ebraica*, in *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 155-156.

Da questo importante brano, si possono trarre le seguenti conclusioni. In primo luogo, non vi è alcun dubbio (le allusioni alla ghigliottina e la permanenza della rivoluzione eliminano ogni ambiguità) che il quadro di riferimento di Marx era la dittatura giacobina. In secondo luogo, questa fase particolare della rivoluzione che altrimenti veniva da lui considerata come borghese nel suo contenuto globale appariva quella della soppressione della società civile e della proprietà privata (attraverso la politica della massimizzazione, delle confische e della ghigliottina) e perciò come una rivoluzione permanente anti-borghese che doveva finire con il ripristino della proprietà privata e della società civile (nel senso di borghese). Infine, questo periodo veniva giudicato da Marx come un episodio di auto-emancipazione umana, anche se sotto una forma inadeguata perché puramente politica. Comunque, questa lucida analisi del carattere qualitativamente diverso, e cioè anti-capitalistico della dittatura giacobina restava un intermezzo nella valutazione generale della grande Rivoluzione come dramma storico mondiale della borghesia. Coerente con la sua teoria, che la monarchia e la repubblica sono semplici cambiamenti di importanza secondaria all'interno dell'evoluzione dello stato politico che è comunque oppressivo, per Marx Napoleone apparteneva organicamente alla storia della rivoluzione per almeno tre motivi. In primo luogo, l'imperatore rappresentava la conclusione del periodo di terrorismo rivoluzionario contro la borghesia, anche se privo dell'auto-illusione idealistica della repubblica della virtù: Napoleone riconobbe l'esistenza dell'individualismo borghese, ma lo bandì dalla sfera della politica. In secondo luogo, e questa è un'affermazione ricorrente, in una certa misura contraddittoria rispetto alla prima, il dominio di Napoleone era il consolidamento del predominio sociale, ma non del potere politico reale della borghesia, in una forma che Marx considerava adeguata: e cioè nella forma del dispotismo. In terzo luogo, il regime di dittatura militare sotto la guida del più grande genio militare dei tempi moderni non era certamente un fatto accidentale. In questo senso, Bonaparte, sia come despota sia come imperatore, era rimasto per Marx la spada della rivoluzione contro la controrivoluzione degli alleati dell'*Ancien régime*. Comunque,

per tutte le sue qualità, Napoleone, questo *Weltmeister zu Pferde*, era rimasto un oggetto affascinante per Marx malgrado le critiche, che vanno ben al di là di quelle di Hegel, scagliate contro l'imperatore. Quello che vorrei contrapporre a queste « improvvisazioni su un tema mitologico » non è l'« unica corretta conoscenza » della grande Rivoluzione (non vi è alcuna conoscenza del genere), ma una breve lista di questioni fondamentali che sono rimaste irrisolte. Per cominciare, Marx non ha spiegato, eccezion fatta per il brano citato sopra, la lotta all'ultimo sangue tra la Gironda e la Montagna, che era di fatto una collisione tra un capitalismo dottrinario del *laissez-faire* completamente indifferente rispetto alla popolazione affamata delle grandi città, da un lato, e, dall'altro, una dittatura sui bisogni, una prima forma di un regime tendenzialmente anti-capitalistico che contrapponeva una regolamentazione politica terroristica dell'economia al sistema di mercato del *laissez-faire*. Nel quadro di una interpretazione quale quella di Marx che semplicemente considera l'intera rivoluzione come borghese nella sua sostanza, non vi poteva essere alcuna risposta a questo conflitto determinante, né alla famosa questione riguardo al perché la rivoluzione divorava i suoi stessi figli. Inoltre, Marx poteva tenere fede alle condizioni poste dal suo stesso metodo e fornire un soggetto di classe facilmente identificabile *dirigendo* presumibilmente l'intera rivoluzione borghese solo nel primo periodo, diciamo tra il 1789 e il 1792. Qualunque cosa sia accaduta dopo questo periodo, per più di 20 drammatici anni, è stata orchestrata da rappresentanze di « classi » molto diverse, e la teoria della « rivoluzione classica borghese » è rimasta, e doveva rimanere, silenziosa di fronte a questo apparente mistero. Infine, Marx non ha mai spiegato perché la borghesia odiava il periodo giacobino con tanta veemenza, sia durante che dopo. Né, e questa è la proposizione contraria a quella precedente, ha spiegato perché i primi comunisti, Babeuf in particolare, si erano identificati con tanto entusiasmo, anche solo in retrospettiva, con il periodo del Terrore come loro antesignano. Invece Marx ha fornito una interpretazione molto più chiara, meno mitologica e abbastanza coerente delle rivoluzioni del 1830 e 1848. Stavolta l'interpretazione era guidata da un intento pratico: Marx scri-

veva ora dal « punto di vista del proletariato », e perciò esaminava attentamente il nemico di classe del suo tempo. Nel caso della rivoluzione del 1830, l'analisi procede in maniera demitologizzante, verso un'atmosfera politica completamente diversa. Quella del 1830 fu la più prosaica tra tutte le rivoluzioni, nella quale la borghesia credè il suo stato esclusivistico, non ideale, uno stato chiaramente diretto da un soggetto di classe circoscritto. Il dominio di Luigi Filippo era il dominio di classe diretto dell'alta finanza francese, un governo della borsa (proprio come, sotto la facciata posticcia della restaurazione di una nobiltà ormai inesistente, il dominio dei Borboni era stato il dominio della borghesia terriera). Questa volta Marx era su un terreno ben saldo poiché le forme e gli atti di governo e la volontà collettiva della classe dominante coincidevano perfettamente. Si è arrivati a questo sotto Luigi Filippo con una riduzione quasi da parodia dell'elettorato a 200.000 votanti, il che vuol dire che solo a causa di un fattore di solito tanto sottovalutato da Marx, e cioè l'assenza di suffragio universale, lo stato era diventato un semplice strumento nelle mani della classe dominante o di una fazione di quella classe. Comunque questo equilibrio si dimostrò molto instabile. La cinica manipolazione del cronico deficit del bilancio, da un lato, e la necessità di sviluppo economico e le esigenze politiche di un'altra fazione della borghesia (quella industriale), dall'altro, portarono fatalmente alla « rivoluzione della frase », al febbraio 1848. Questa espressione coniata da Marx, così piena di disprezzo, fu provocata dalla « menzogna della democrazia » che, in tutti i suoi scritti politici più importanti, veniva presentata come la forma ideale (o, almeno, una delle forme ideali) del dominio del capitale sui lavoratori; una « anonima società per azioni », come l'aveva definita nella *Guerra civile in Francia* che unificava tutte le fazioni della borghesia fino ad allora divise da faide interne. Secondo l'analisi di Marx, il vero volto della repubblica, della democrazia come dominio borghese, fu smascherato nel giugno 1848, quando la classe operaia, dopo una lunga serie di provocazioni della stampa borghese e dei partiti politici borghesi, di fronte alla fame, andò sulle barricate e fu sterminata dalle migliaia di uomini messi in campo dalla borghesia. Questo massacro fu, in parte, precipitato dalla

lunga memoria di una classe che non aveva mai dimenticato le lezioni del 1793/4, e che aveva visto tali eventi, a differenza dell'interpretazione di Marx, come una preistoria comunista, e anche in parte come il risultato di un rancore particolarmente selvaggio di una borghesia volterriana ed esternamente raffinata nei confronti dei lavoratori, questi Calibani della civiltà moderna. Marx non si è mai stancato di sottolineare che questo scontro e il massacro che seguì rappresentavano le « verità » della democrazia. Quest'ultima può essere tenuta in piedi solo fino a quando i lavoratori sono troppo deboli o non hanno abbastanza autocoscienza per cercare di instaurare il loro proprio dominio, la emancipazione del lavoro, che è la sola versione genuina della emancipazione. Mentre il massacro dei ribelli di giugno, questa prova del ferro e del fuoco, era stato un processo doloroso ma necessario di apprendimento per un proletariato che cercava di fare proprio il messaggio secondo il quale nella « menzogna della democrazia » non si poteva raggiungere il benché minimo miglioramento delle loro condizioni di vita, quello stesso massacro si dimostrò una vittoria di Pirro per la borghesia repubblicana, questa parodia della Montagna. Il momento di dominio della borghesia repubblicana aveva determinato la violenta comparsa sulla scena del proletariato che aveva ormai sviluppato la coscienza di classe, che dimostrò la loro incapacità di governare, il bisogno di un uomo forte al governo, e che piuttosto dominasse, nel loro nome, ma senza la partecipazione della borghesia stessa. Il personaggio dell'uomo forte, o meglio la sua seconda edizione storica (e parodica), Luigi Bonaparte, non solo è brillante, ma anche profetica: « L'Impero che ebbe come atto di nascita il colpo di stato, come sanzione il suffragio universale, come scettro la spada, dichiara solennemente di fondarsi sui contadini, la grande massa non coinvolta nella lotta tra capitale e lavoro. Dichiarò anche di voler impedire alla classe operaia di distruggere il parlamentarismo, e con esso, la malcelata soggezione del governo alle classi della proprietà. L'Impero sosteneva anche di impedire alle classi della proprietà di esercitare il loro dominio economico sulla classe operaia; e, infine, dichiarava di tenere unite tutte le classi risuscitando per tutti la chimera della gloria nazionale.

In realtà, era quella l'unica forma di governo possibile in un momento in cui la borghesia aveva già perso, e la classe operaia non aveva ancora acquistato la capacità di governare la nazione »³. Questa descrizione fu veramente profetica rispetto a ciò che doveva accadere nel XX secolo: cioè di un dominio proto-fascista nel quale una élite totalitaria, militare o civile, sfrutta il temporaneo e estremamente precario equilibrio di classi socio-economiche in conflitto, espellendo entrambe dal potere. E mentre io in genere non sono d'accordo con Marx sulle sue diagnosi politiche definitive, non posso negare la forza di questa tesi. Se si fosse avverata la sua cupa previsione riguardo alla democrazia, per la quale provava solo disprezzo, in tutta l'Europa e nella « sottosviluppata » libera America, la civiltà borghese avrebbe dovuto, o almeno, a causa della debolezza del progetto democratico, avrebbe potuto, trovare la sua espressione politica adeguata, generale e ultima nello stato bonapartista-protomussoliniano. Comunque, a causa del rafforzamento progressivo della logica democratica che era più di una semplice derivazione di una « base » capitalista, questa soluzione è rimasta una esperienza singolare piuttosto che divenire una regola generale.

Comunque, in un punto la profezia di Marx si è pienamente avverata: fu la classe operaia, durante e per mezzo della Comune di Parigi, a porre termine storicamente al bonapartismo. Dopo la rivoluzione cinicamente sobria dei banchieri nel 1830, e dopo la rivoluzione sentimentale delle menzogne repubblicane e democratiche della borghesia unificata nel febbraio 1848, la quarta rivoluzione francese si ritrovò di nuovo allo stesso livello della prima mitologica Rivoluzione. Se noi consideriamo la serie delle rivoluzioni francesi alla luce dei due principali valori politici marxiani, l'autenticità e la grandiosità, otteniamo la sequenza seguente. La prima, la vera grande Rivoluzione fu fatta nel segno di una perfetta auto-illusione che voleva resuscitare la repubblica romana di uomini liberi e instaurare una repubblica della virtù. A causa della perfetta autosuggestione dei suoi protagonisti, la prima rivoluzione fu

³ Id., *Sulla Comune di Parigi, La guerra civile in Francia*, Mosca 1971, p. 71.

assolutamente autentica, veramente grande e ricca di personalità carismatiche. Inoltre, il dominio del carisma personale nacque esattamente allora.

La seconda, la rivoluzione dei banchieri, fu l'esatto contrario della prima. Essa esibì una sincerità cinica riguardo alla sua natura e ai suoi obiettivi. In questo senso fu autentica, ma proprio per questo mancava di ogni grandiosità e carisma.

La terza rivoluzione, quella della « menzogna democratica » del febbraio 1848, fu completamente priva di autenticità. Non fece che baloccarsi con le idee di eguaglianza sociale e fraternità, mentre i suoi protagonisti non credevano ad una sola di queste parole, e quando si trovarono di fronte ai loro « creditori », il proletariato, svilarono la rivoluzione e tradirono tutte le sue promesse annegandole in uno spregevole bagno di sangue.

Questa completa mancanza di autenticità portò ad una mancanza di grandezza. La quarta rivoluzione francese, la rivoluzione proletaria della Comune di Parigi, di nuovo mescolò, come la prima, autenticità e grandezza, anche se per la prima volta nella storia non come un effetto del sonnambulismo politico, ma piuttosto come conseguenza di una corretta coscienza di classe. Perciò il carisma collettivo, il carisma di una classe sociale in lotta per la sua emancipazione basato sulla grandezza di quella stessa classe venne a sostituirsi al carisma individuale.

In termini più prosaici, Marx considerava l'abolizione dello stato il vero successo storico della quarta rivoluzione francese, o, come ha scritto, la trasformazione dello stato da padrone in servo della società. Questa trasformazione è segnata dalle seguenti connotazioni. In primo luogo, la Comune aveva liquidato tutte le istituzioni caratteristiche dello stato francese tradizionalmente supercentralizzato, specialmente le funzioni repressive moltiplicate sotto Napoleone e conservate da allora in poi. In secondo luogo, esso immediatamente incorporò nuovi controlli ed equilibri sui suoi stessi rappresentanti, che elenchiamo qui di seguito. Ripristinò il suffragio universale, con una differenza importante: la continua, e non soltanto rinnovabile a scadenza fissa, revocabilità di tutti gli agenti in qualunque momento la maggioranza dovesse ritenerlo oppor-

tuno. Inoltre, i rappresentanti percepivano una retribuzione uguale a quella di un lavoratore per la loro attività politica. Quando Marx affermava che la Comune aveva avuto un corpo di lavoratori piuttosto che di parlamentari, intendeva ricordare proprio questa caratteristica. La Comune aveva allora realizzato la forma politica adeguata della auto-emancipazione del lavoro in concomitanza con l'abolizione effettiva della proprietà privata. Con quest'ultimo termine si intendeva, nel contesto del quadro concettuale di Marx, l'autogestione della società da parte della schiacciante maggioranza nella qualità di co-proprietari di tutta la ricchezza. Marx era fermamente convinto che nella quarta rivoluzione francese la sua previsione iniziale di una emancipazione umana che avrebbe soppiantato quella puramente politica si era effettivamente avverata. Egli riteneva che la democrazia fosse stata abolita, e che questo valesse per l'intera storia mondiale; l'azione del proletariato rivoluzionario aveva direttamente realizzato l'emancipazione umana, e quella era la lezione fondamentale, e anche definitiva, che Marx trasse dallo studio delle rivoluzioni francesi per la sua concezione politica.

3. Per i socialisti radicali che oggi credono che la democrazia sia il solo terreno dal quale può nascere il socialismo il problema principale dello studio di Marx delle rivoluzioni francesi, questo nocciolo del suo pensiero politico, è proprio il suo atteggiamento completamente negativo nei confronti della democrazia. Comunque questa affermazione richiede una immediata precisazione.

È opportuno citare qui una delle prime proposizioni di Engels che nella sua brutale unilateralità rifletteva la complessità delle opinioni di Marx solo in parte ma che tuttavia era indicativa di almeno una delle opzioni di Marx. Nello stesso articolo che ho citato prima traendone l'affermazione che accennava alla centralità politica della Francia, Engels ha fatto la seguente osservazione, sempre a partire dai suoi studi sulle rivoluzioni francesi: « La rivoluzione francese fu l'ascesa della democrazia in Europa. La democrazia è, come io credo tutte le forme di governo, una contraddizione in termini, una non verità, nient'altro che ipocrisia... La libertà politica è una li-

bietà fantoccio, la peggiore schiavitù possibile, l'apparenza della libertà e perciò la realtà della servitù. La eguaglianza politica è lo stesso; perciò la democrazia, come ogni altra forma di governo, deve alla fine andare in pezzi: l'ipocrisia non può durare, la contraddizione in essa celata deve venir fuori: dovremo avere o una schiavitù normale — cioè un dispotismo sfacciato, o la vera libertà e la vera uguaglianza — cioè il comunismo. Queste due forme furono entrambe il frutto della rivoluzione francese. Napoleone instaurò la prima, Babeuf la seconda»⁴.

Ciò che mi interessa qui non è la curiosa logica perversa che dichiara che la libertà fantoccio è il peggior tipo di schiavitù mentre due righe dopo viene fuori che « il peggior tipo di schiavitù » non è schiavitù vera e propria. Quest'ultima è il dispotismo, che è peggiore del peggior tipo di schiavitù. In un certo senso sembra semplicemente riflettere lo statuto logico degli esercizi dialettici da Hegel in poi. Né l'aggressività del tono è particolarmente importante, perché è veramente giovanile. Il vecchio Engels era un normale socialdemocratico che avrebbe dichiarato che la lotta armata era impraticabile e superflua in un regime parlamentare. Il problema fondamentale è che dietro questi fuochi d'artificio verbali resta nell'aria una idea fondamentale condivisa sia da lui che da Marx: la netta contrapposizione tra emancipazione politica e umana, un rapporto che non viene nemmeno formulato in termini di « più o meno », ma solo in termini di « o-o ». Già nel 1843, Marx, nella sua incomparabilmente più complessa e davvero brillante *Introduzione del Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel* in una argomentazione, la complessità della quale non può essere qui restituita, sosteneva che la relazione tra lo stato (in particolare tra uno Stato repubblicano-democratico-cittadino) e l'individuo egoista della società civile borghese producono insieme la dicotomia tra idealismo e materialismo dell'epoca mondiale borghese. Lo Stato come esistenza comunitaria ideale di questa società rappresenta il necessario idealismo di quest'ultima, l'egoistico individuo borghese con i suoi inte-

ressi economici primari rappresenta la sua verità materiale. Mentre sia l'auto-illusione idealista di una esistenza comunitaria e l'egoismo borghese sono le premesse per l'esistenza di quella società, la « verità » della prima si può trovare nel secondo.

In questo senso l'ultimo è il fattore predominante. Se a ciò aggiungiamo il fatto che per il giovane Marx, l'alienazione del lavoro era la caratteristica principale del capitalismo, la tesi materialista fondamentale della sua concezione (e, malgrado tutti gli sforzi althusseriani, questo dato resta innegabile) è ovvio che per lui, la materialità degli interessi egoistici borghesi e l'alienazione del lavoro, costituivano il fulcro teorico del suo lavoro: la questione della emancipazione umana. Al suo confronto, tutto ciò che accadeva nelle regioni ideali e illusorie dell'attività politica aveva al massimo una importanza secondaria per Marx. Egli era fermamente convinto che la genuina (umana) emancipazione si sarebbe realizzata solo quando l'individuo borghese egoistico sarebbe stato eliminato e il cittadino, l'io politico idealisticamente separato dell'uomo, si sarebbe riunito con la sua nuova esistenza materiale: l'uomo del lavoro emancipato. Ciò implica l'abolizione di una sfera separata della politica. Perciò lo slogan di Marx sulla scomparsa dello stato non era un sogno romantico, ma una condizione intrinseca alla sua stessa teoria. Io arriverei anche fino ad ipotizzare che l'intera dicotomia base-sovrastuttura, che è stata causa di tanta inestimabile confusione e perplessità irrisolvibile a proposito della sua teoria, fosse un espediente inventato per affrontare la questione fondamentale del primato della emancipazione umana (la sfera del lavoro alienato) su quella politica. Mentre per la maggior parte degli scrittori teorici socialisti la libertà politica e l'emancipazione del lavoro erano questione di uguale importanza, e perciò, per dirla in termini spinoziani, erano entrambi delle sostanze, per Marx chiaramente la prima era la sostanza per eccellenza e la seconda, al massimo, un mero accidente. L'emancipazione politica, e tutte le sue forme ideologiche e istituzionali (l'istituzione della democrazia inclusa) doveva essere ridotta a livello di un semplice effetto della sostanza sottostante, il nocciolo materiale dell'insieme dei problemi sociali: il lavoro alienato e la sua autoe-

⁴ F. ENGELS, *Il progresso della riforma sociale sul Continente*, cit., p. 393.

mancipazione necessaria che andava, e per Marx doveva andare, al di là della democrazia. Per quanto critica sia questa ricostruzione, essa non intende essere una condanna completa della impostazione di Marx in quanto « falsa » e « non realistica ».

Questo non solo perché il suo nucleo umanistico si è preservato intatto in tutti i progetti genuinamente socialisti per i quali l'emancipazione del lavoro è rimasta centrale. Ma, il che è ugualmente importante, l'impostazione di Marx non era assolutamente non realistica. Inoltre l'accento posto continuamente sulla emancipazione diretta del lavoro, a prescindere dalle forme politiche di governo, era un riflesso molto più immediato della coscienza media proletaria della politica comunista che nonostante le quotidiane citazioni di Marx non si sapeva bene cosa avrebbe finito col diventare dopo di lui.

Se noi gettiamo un'occhiata imparziale alla sua epoca, che lui stesso considerava un periodo di socialismo ancora immaturo (e ancora più deciso sarebbe stato il giudizio dei suoi successori), potremo vedere in essa l'era dei movimenti proletari e delle rivoluzioni vera e propria, in una forma che determinata da un carattere fondamentale, ancora una volta scoperto da Marx stesso. La classe operaia del periodo precedente alla fine del XIX secolo, come Marx ed Engels hanno ripetutamente sottolineato, era stata messa al bando della società civile borghese. Fu esattamente questo fatto cruciale a plasmare sia la sua coscienza che le sue strategie. Nella maggioranza dei paesi europei non vi era alcun suffragio, praticamente sindacati non erano legali in nessun paese, né il proletariato aveva alcun canale per poter fare dello sfruttamento un argomento di interesse pubblico. Tuttavia, fu solo quando una sconfinata avidità capitalistica cominciò a minacciare l'umanità — e quindi l'esercito dei lavoratori e l'esercito vero e proprio di un particolare paese, che l'intera questione dello sfruttamento, almeno in una certa misura, divenne infine una questione legalmente disciplinata. La moralità, per una giusta reazione al trattamento subito dalla « società » e alla sua terribilmente bassa aspettativa di vita, si stava disintegrando. Anche l'analfabetismo regnava supremo tra loro, e a causa di ciò essi vivevano in una assenza totale di coesione culturale. I loro

problemi non venivano analizzati dai media ideologici dominanti della società borghese; i loro bisogni quindi non solo non venivano soddisfatti, ma non venivano nemmeno riconosciuti. C'è poco da meravigliarsi quindi se esiliati da ogni diritto o riconoscimento, privi di livelli decenti per l'autoriproduzione fisica e di ogni coesione culturale, i movimenti proletari, così come erano apparsi dal luddismo a Peterloo, dalle ribellioni dei tessitori della Slesia e di Lione fino ai combattenti affamati delle barricate di Parigi nel giugno 1848, erano completamente indifferenti nei loro atteggiamenti alla repubblica e alla democrazia. Il mondo della emancipazione politica semplicemente non era comparso sul loro orizzonte. A differenza di molti critici di Marx che considerano questa indifferenza e ostilità alla democrazia come l'atteggiamento altezzoso di un intellettuale di un paese liberale che semplicemente non si interessava di diritti di cui in ogni caso avrebbe goduto, io sono convinto che Marx invece adottava l'indifferenza allora prevalente nelle opinioni dei proletari, e la spingeva ai suoi estremi teoretici. Il problema fondamentale con l'estremismo di Marx è che non ha fatto apparire qualcosa dal nulla come per incanto. Invece, come ho cercato di dimostrare, la sua descrizione delle aspettative del proletariato era una rappresentazione veridica della realtà che si trovava ad affrontare. Ma la sua precisione riguardo al loro ruolo storico mondiale si è certamente dimostrata falsa, e la verità della teoria di Marx si fonda sull'estrapolazione. Almeno nell'Occidente la tendenza della rivoluzione proletaria si muoveva verso l'estensione delle limitate libertà civili, l'instaurazione di un sistema pienamente democratico. Fu Max Weber, tra tutti i critici del socialismo, ad ammettere che le lotte della classe operaia ottenevano l'estensione delle libertà civili e politiche all'intero complesso della società liberale che erano state fino ad allora riservate quasi esclusivamente ai ricchi. Invece di perdere ogni importanza, l'emancipazione politica diventò un fine in sé e per sé per la classe operaia, oltre che un mezzo del processo dell'emancipazione del lavoro.

Il secondo problema trae origine dal tipo particolare di teorizzazione di Marx. Siccome doveva presentare tutte le sue convinzioni sotto la forma di leggi generalizzabili e di previ-

sioni « scientifiche », la lettura delle rivoluzioni francesi come effettiva abolizione della democrazia garantiva una sufficiente autorità e materiale teoretico per un progetto futuro estremamente pericoloso: quello giacobino-bolscevico. Lenin ha posto un accento diverso e forse eccessivo su alcune frasi di Marx, ma non era certamente un falsificatore; dopo tutto, l'ostilità nei confronti della « semplice » e « fittizia » democrazia veniva dal cuore degli scritti politici di Marx. Un'altra idea fondamentale di Marx era pure contenuta dalla citazione del giovane Engels così aggressiva: la concezione della democrazia come contraddizione in sé. Mi sia permesso citare l'importante brano delle *Lotte di classe in Francia*, in cui Marx parla della costituzione democratico-repubblicana ma dal contesto è chiaro che l'argomentazione concerne la democrazia in generale: « La contraddizione che comprende tutta questa costituzione, comunque, è la seguente. Essa include le classi, la cui schiavitù sociale essa è destinata a perpetuare e rendere permanente il proletariato, i contadini, la piccola borghesia, che tutti giunsero ad avere potere politico attraverso il suffragio universale. Ed ha privato la classe, la borghesia, di cui ha sanzionato il potere, delle garanzie politiche di tale potere. Essa sottopone il dominio politico della borghesia alle condizioni democratiche che aiutano costantemente la classe ostile ad andare verso la vittoria e a mettere in questione i fondamenti della società borghese.

Essa chiede agli uni di non passare dall'emancipazione politica a quella sociale, agli altri di non tornare dalla restaurazione sociale a quella politica »⁵. Naturalmente chiunque abbia un minimo di esperienza politica sa perfettamente che Marx ha formulato qui problemi veramente fondamentali delle lotte socialiste, determinando i primi anni dell'immediata preistoria di tutto il socialismo odierno. In un linguaggio più semplice il dilemma può essere posto in questo modo: nel momento in cui le classi dominanti sentiranno che la loro proprietà è minacciata dalle masse, introdurranno delle forme antidemocratiche, anche fasciste di dominio sociale e politico. Ma

⁵ K. MARX, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, in K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Berlin 1965, vol. VII, p. 43.

questa innegabile minaccia e pericolo, che naturalmente non dipende dalla sola volontà della borghesia, può essere formulata in due linguaggi diversi e le differenze tra questi vanno al di là delle differenze semantiche. La prima formulazione, e questa è espressa nel linguaggio di Marx, definisce la democrazia una « utrocontraddizione, una pura assurdità e, al massimo, uno stato temporaneo delle cose.

Ma la selezione dei linguaggi è un atto che implica una intenzione pratica e malgrado il fatto che il più grande libertario del pensiero socialista si nascondesse dietro il linguaggio di Marx, un linguaggio del genere forniva armi intellettuali solo ai nemici della libertà socialista e ai partigiani di dispotismi auto-perpetuantesi, i quali, citando incessantemente Marx, continuavano a cancellare tutte le libertà. L'altro linguaggio si fonda sul riconoscimento del fatto che esistono diverse logiche nell'età moderna, e tra le altre di una logica della democrazia e di quella del capitalismo che sono, senza alcun dubbio, su una rotta di collisione. Esse possono coesistere solo attraverso grandi tensioni, anche se, naturalmente, nessuna delle due è una finzione, una mera apparenza: in sostanza entrambe concorrono a costituire l'era moderna, e in particolare quello che noi chiamiamo, in un senso non geografico, l'Occidente. Inoltre, i due linguaggi implicano due diverse antropologie e due diverse concezioni dei processi di apprendimento sociale possibili, entrambi fondamentali per una teoria politica. L'antropologia di Hume fu formulata nei termini del primo linguaggio, un'antropologia basata sull'egoismo irriducibile o sull'avidità sconfinata come essenza dell'uomo, una costellazione che Marx considerava un impoverimento (o auto-impovertimento) dell'uomo ma che accettava come un fatto. Alla luce di questa antropologia le questioni sociali possono essere tradotte solo in rivendicazioni materiali quantificabili in termini di avere e non avere, con una rigidità che non tollera alcun compromesso. Alla luce di una seconda antropologia, altre questioni quali la qualità e lo stile di vita nell'età moderna basata sulla libertà politica e sui bisogni di sviluppo dell'individuo sono, o perlomeno possono essere, altrettanto importanti dei bisogni materiali in senso stretto. Questi ultimi implicano un contesto sociale nel quale le disuguaglianze di natura materiale non

verranno risolte a un livello puramente verbale. Inoltre, la più grossa disuguaglianza materiale, quella tra le classi della proprietà e quelle che ne sono escluse, verrà messa a fuoco come questione centrale della libertà. Ma proprio per questo, quest'ultima condizione sociale trova la sua soluzione politica in una forma di comunicazione libera dal dominio nella quale tutti i bisogni non legati allo sfruttamento verranno riconosciuti. Invece la prima suscita e provoca una lotta all'ultimo sangue, una guerra civile permanente nella quale il gruppo più forte spazza via il più debole, o almeno lo mantiene in un terrore costante. La questione dei processi di apprendimento sociale e del loro statuto nel pensiero politico di Marx viene ad essere sollevata anch'essa. Benché profondamente influenzato da Hegel, Marx non credeva che la sola lezione della storia fosse quella che nessuno impara mai nulla dalle sue lezioni. Il protagonista preferito di Marx, il proletariato rivoluzionario, passava attraverso un processo costante di autoeducazione nella versione marxiana. Comunque, la sola lezione che il proletariato avesse imparato dalla storia, come si deduce dagli scritti di Marx, e in primo luogo dalla storia delle rivoluzioni francesi, era quella dell'abolizione della democrazia fasulla, questa emancipazione priva di ogni autenticità; in altre parole, la preparazione per l'atto violento della rivoluzione proletaria. Per il secondo linguaggio e la seconda antropologia da esso articolata, c'è almeno un altro processo di apprendimento: l'auto-educazione collettiva alla democrazia, e la realizzazione del socialismo attraverso una radicalizzazione della democrazia. Per tutti coloro che considerano quest'ultima come un pio desiderio e un sogno vano, lasciatemi sottolineare la storia dell'Occidente europeo dopo la seconda guerra mondiale, che dalla Spagna alla Grecia, per non parlare degli Stati che uscivano dal fascismo e dal nazismo, stava sperimentando questo secondo tipo di processo di apprendimento. Ma per Marx il secondo era, e non poteva essere altro, che una semplice auto-illusione dei movimenti proletari immaturi. Comunque val la pena di dare uno sguardo alla interpretazione di Marx dello storico avvenimento della Comune di Parigi, la presunta abolizione effettiva della democrazia, per capire fino a che punto Marx stesso era soggetto a auto-illusioni teoretiche. In realtà,

come vediamo in altre parti del suo lavoro, il dilemma fondamentale posto dal suo postulato della emancipazione umana, in quanto si contrappone e va oltre quella puramente politica, era rappresentato dal fatto che essa doveva soddisfare troppe esigenze simultanee e spesso contraddittorie. Perché tutte le funzioni politiche vengano esercitate da ogni uomo in quanto cittadino (che è l'unico stato teoricamente concepibile nel quale la sfera politica isolata viene abolita o trascesa), occorre che si verifichino le seguenti condizioni. È necessario che vi siano delle unità politiche piccole, anzi minime. Ma la perfetta libertà ed uguaglianza politica di ognuno è ugualmente necessaria.

Lo stesso valeva per l'emancipazione assoluta-non quella del lavoro, ma l'emancipazione assoluta di tutti dal lavoro, in altre parole, una popolazione che non lavora. Un'altra condizione necessaria era la trasparenza totale di tutte le funzioni politiche, insieme con l'indispensabile confronto delle idee politiche di ciascuno. Infine tutti avrebbero dovuto essere coproprietari di ogni singola unità di proprietà all'interno di un certo sistema. Non tutte queste premesse contengono elementi che risultano in contrasto con la nostra visione attuale e la nostra concezione del socialismo democratico. Comunque parecchie sono irrealizzabili, o difficilmente realizzabili singolarmente, e prese tutte insieme non possono rappresentare un obiettivo raggiungibile. Non è del tutto accidentale che, nell'affrontare l'avvenimento storico della Comune, Marx fosse così ostentatamente indifferente al problema cruciale della attuabilità di una trasformazione così radicale in una città artificialmente isolata (e in verità in una lettera a Domela-Nieuwenhuis, dieci anni dopo, la definì « semplicemente l'insurrezione di una città in condizioni eccezionali »). Egli era soprattutto interessato ad un modello teoretico e Parigi, isolata, e relativamente piccola, ancora sotto-industrializzata (che risparmiava a Marx qualunque problema tecnologico di auto gestione) e abitata da un proletariato posseduto da un ambizioso spirito sperimentale, sembrava il modello pratico ideale per lui. Tuttavia, se seguiamo da vicino i termini della sua stessa analisi, potremo facilmente individuare la fonte della sua auto-illusione. Le « condizioni eccezionali » alle quali Marx

faceva riferimento nella sua lettera rendevano una realizzazione quasi completa di tutte le condizioni quasi possibile. Parigi era una grande città, ma se paragonata ad una nazione moderna, era una unità relativamente piccola. La perfetta libertà ed eguaglianza politica potevano essere raggiunte perché quasi tutta la borghesia e gli strati superiori della burocrazia del Secondo Impero erano fuggiti dalla città. In un certo senso, rimanere a Parigi voleva dire accettare la Comune come propria comunità politica. Il momento era eccezionale e la durata del nuovo esperimento molto limitata. Quindi per questi motivi, l'emancipazione dal lavoro era il risultato di circostanze straordinarie. La creazione della istituzione politica trasparente della Comune era veramente il più grande successo della rivoluzione. E infine, mentre molte questioni della futura amministrazione dovevano necessariamente rimanere per il momento non chiarite, era visibile la tendenza verso la proprietà collettiva almeno nella unità considerata nella quale il lavoratore era autonomo. Comunque, nonostante questa concomitanza straordinaria di quasi tutti i fattori necessari, quale fu il risultato finale della Comune riguardo alla emancipazione politica contrapposta a quella umana? In primo luogo quella che Marx ha solennemente salutato come effettiva abolizione della democrazia, la scomparsa dello Stato (che appare poco dopo nello stesso testo in una versione più debole, e cioè con trasformazione dello Stato da padrone in servo della società, e quindi in un governo piccolo ma non inesistente) rappresentava in effetti la realizzazione del suo ideale più tenace: ricostituire la repubblica della antica Atene. Se Aristotele è nel giusto quando descrive la repubblica, il libero Stato come entità che coincide con i suoi liberi cittadini, ciò vuol dire che tutti i cittadini devono essere liberi e perciò che il governo, lo Stato dovrebbero avere una estensione né più né meno equivalente alla somma totale delle volontà e delle azioni dei suoi costituenti, i cittadini. Questa era, almeno in teoria, una situazione politica normale per Atene. Se noi accettiamo la descrizione più lusinghiera della Comune di Parigi, quella di Marx, e se aggiungiamo il fatto che si è venuta a creare in circostanze eccezionali, essa può difficilmente essere considerata, e specialmente nelle condizioni moderne, una normale situazione politica. In

realtà, quello che è emerso con la Comune non era niente di più (e certamente niente di meno, trattandosi di un avvenimento comunque importante in sé e per sé) di una temporanea riedizione dell'antica democrazia ateniese senza uomini soggetti alla schiavitù. In secondo luogo, Marx stesso definì l'istituzione della Comune che era stata realizzata attraverso una serie di accorgimenti politici (quali la rotazione, la revocabilità dei rappresentanti, la selezione temporanea dei dirigenti politici invece di *élites* politiche permanentemente separate, e così via) come la forma politica adeguata dell'emancipazione del lavoro; in altre parole, una particolare forma di democrazia.

Io non credo sia una vaga disputa semantica andare a determinare il grado di auto-illusione presente nella terminologia di Marx, se noi definiamo la Comune l'inattesa realizzazione della democrazia diretta nei tempi moderni, grazie ad una fortuita combinazione di eventi, e non ad una effettiva abolizione della democrazia. Un breve commento sul problema della dittatura è qui inevitabile, anche se non intendo impegnarmi in una discussione terminologica sulla giustezza della ricostruzione di Lenin del cosiddetto « Stato proletario di transizione » come « dittatura del proletariato » a partire dai testi di Marx. Né discuterò il problema della quadratura del cerchio e del come riusciva a creare la massima democrazia sulla base dell'abolizione della libertà politica. Se Marx aveva una notevole produttività in simili esercizi dialettici, ha avuto anche in questo, per la sua prediletta rivoluzione, un precursore: Marat che aveva propagandato la « tirannia della libertà » come soluzione salutare di tutti i problemi della rivoluzione. Infine farò semplicemente menzione di ciò che è stato già messo in rilievo da altri e cioè che, molto probabilmente, Marx concepiva la dittatura nel senso proprio dei dittatori romani, come potere temporaneo in situazioni di emergenza. Vorrei qui enumerare le possibili sfumature di significato del termine « dittatura ». Un primo significato possibile ci viene dato da Rosa Luxemburg. Durante la breve e mancata rivoluzione del 1918 ella ipotizzò la dittatura del proletariato come un governo socialista transitorio con vasti poteri straordinari (incluse la temporanea limitazione dei diritti civili dei contro-rivoluzionari militanti, primi fra tutti i membri della casta

degli ufficiali, i suoi futuri assassini e futuri pretoriani di Hitler). Questo governo avrebbe avuto il solo ed unico mandato della preparazione di elezioni democratiche, il cui risultato sarebbe stato rispettato dal proletariato. Questa opzione è accettabile in una situazione di emergenza, come ad esempio il crollo di un dominio autocratico a seguito di una guerra perduta o di una rivoluzione fallita o di entrambe, ma certamente non si tratta di una « forma di governo » che valga la pena di essere considerata generalizzabile. Un secondo significato possibile del termine, indicato questa volta da Marx stesso, copre un intero periodo di transizione, preferibilmente breve, e certamente privo di ogni intenzione di autoperpetuarsi. A parte l'ultimo aspetto che implica sempre elementi di auto-illusione, l'intera idea è incompatibile con la più vasta teoria di Marx secondo la quale una rivoluzione radicale è la rivoluzione dei bisogni radicali. Un terzo significato possibile è virtualmente inseparabile dal « bonapartismo rosso » quasi sempre presente nella teoria di Marx che legava inscindibilmente la rivoluzione proletaria vittoriosa in uno qualsiasi dei più importanti paesi europei alla inevitabilità di quella che chiamava « guerra mondiale » e che era una specie di edizione ampliata della grande guerra europea, quella napoleonica. Una specie di dittatura militare è certamente necessaria a tali scopi, ma altrettanto certamente si perpetua e l'osservazione critica fatta al secondo punto è valida anche qui. Infine, il termine « dittatura » può essere interpretato nella maniera seguente: tutti gli Stati, in quanto Stati, sono dittature. Se il proletariato costituisce un suo Stato, quest'ultimo è, perché deve esserlo per definizione, una dittatura. Questa asserzione è logicamente coerente, ma è per lo stesso motivo altamente incoerente rispetto alla teoria di Marx nel suo insieme perché lo « Stato del proletariato vittorioso », la Comune, era per lui « al di là dello Stato » e quindi era un'abolizione della sua sovranità e della democrazia. Tutto questo, consentitemi di ripeterlo, non è servito agli scopi di una marxologia di alcun tipo. Ha solo cercato di dimostrare che la teoria di Marx, a condizione che essa conservi i suoi potenziali emancipatori, non può essere conciliata con l'idea del dispotismo (che è la traduzione pura e semplice della dittatura permanente) malgrado la sua esplicita ed estrema-

mente ingiusta critica della democrazia. In conclusione bisognerebbe dire qualcosa a proposito dell'etica politica di Marx e dei suoi tre valori principali che erano la libertà (sotto forma di emancipazione umana, non politica), l'autenticità e la grandiosità. Ciascuno di questi valori è in se stesso irreprensibile anche se nell'insieme particolare in cui venivano presentati da Marx formavano un'etica politica rivoluzionaria, ma allo stesso tempo aristocratico-elitistica. La libertà come emancipazione umana — cioè isolata dalla emancipazione politica, era una scomunica della attività politica giornaliera di *routine*, che innegabilmente mancava di grandiosità ma che innegabilmente facevano parte di una attività considerata normale in ambienti sociali che sostenevano gli ideali di Marx, tra i quali la repubblica di Atene. L'autenticità, richiesta da Marx in maniera così perentoria per tutti i protagonisti storici-individuali e collettivi — è un postulato ambivalente. Si dovrebbe ricordare a questo punto la saggezza di Ibsen nella sua *Anatra selvatica*: se li priverete di tutte le loro « menzogne alleviatrici », cosa resterà per rendere le loro vite sopportabili in qualche modo? Ibsen chiede ai suoi eroi non emancipati né liberati. Lo stesso dilemma è valido per le costellazioni sociali nelle quali la libertà come emancipazione politica non può essere raggiunta, in cui le « menzogne alleviatrici » sono a volte salutari. Esigere l'autenticità in situazioni simili nella maniera perentoria di Marx degraderebbe semplicemente ciò che era stato già comunque corrotto. È stato spesso osservato che la sola differenza tra i campi di concentramento di Hitler e Stalin era che Hitler sosteneva apertamente l'eliminazione di interi gruppi umani, Stalin faceva lo stesso proclamando che l'uomo (e la vita umana) sono i valori supremi. Senza dubbio, non vi era in questo alcuna autenticità, ma chiedere l'autenticità avrebbe voluto dire chiedere Hitler invece di Stalin, il che avrebbe impedito anche i moderati tentativi di Mhruschev nella storia sovietica. Infine la grandiosità come postulato di moralità politica aveva in Marx un significato, come ho detto, collettivistico, non individualistico ed eroico ma innegabilmente carismatico. Malgrado l'emancipazione collettivistica, e a causa del suo carattere carismatico e anche dei toni enfaticamente marziali costantemente adoperati da Marx, trovo questo postulato della

grandiosità un elemento abbastanza elitistico dell'opera di Marx. Egli era uno dei membri più giovani di una generazione byroniana alla quale apparteneva l'eroe di Stendhal, Fabrizio del Dongo, nella *Certosa di Parma*, una generazione che aveva per un pelo mancato di assistere a Waterloo e connessa ad una storia mondiale con i suoi semidei a cavallo. La zia affettuosa di Fabrizio, la duchessa di Sanseverina, spiegava che l'idea di emigrare da un mondo defraudato dei suoi ideali per andare in America non avrebbe funzionato. Egli non sarebbe mai stato capace di adattarsi, osserva la sensibile e dolce duchessa, ad una democrazia di piccoli commercianti e di affaristi. Né per la stessa ragione poteva farlo Karl Marx che attribuiva al suo eroe collettivo costruito filosoficamente, il proletariato come agente della emancipazione umana, le stesse caratteristiche mitologiche che aveva trovato nella preistoria mitologica dell'età moderna, attraverso la sua lettura della grande Rivoluzione. Il risultato finale era un'etica politica libertaria e radicale, ma profondamente e ineliminabilmente elitistica. Non sarebbe degno del genio di Marx concludere questa analisi con un tributo alla sua « grandiosità »: non sarebbe autentico. Invece, preferiamo ricordare il fatto che le rivoluzioni possono essere lette in due maniere distinte. Possono essere lette come atti liberatori ma irrazionali che distruggono l'autocompiacimento presente nella massima: tutto ciò che esiste è razionale. Pur avendo un certo peso emancipatore anche attraverso questa funzione, le rivoluzioni, se lette in questo modo, non forniscono indicazioni per un futuro emancipato, ma solo oggetti di idolatria. Ma lette nell'altro modo, le rivoluzioni possono essere interpretate come atti che costituiscono nuovi quadri istituzionali per un futuro emancipato. L'interpretazione di Marx della quarta rivoluzione francese può essere, in larga misura suo malgrado, letta anche in quest'ultima maniera. La lezione di questa lettura è il progetto della radicalizzazione della democrazia verso il socialismo, un progetto estraneo a Marx, ma non incompatibile con il suo obiettivo finale: l'emancipazione umana.

(trad. di MARIA GRAZIA D'EBOLI)

Comunicazioni e interventi

Rousseau e Marx: ipotesi di rilettura

Il celebre XXIV capitolo della terza sezione del primo volume del *Capitale* contiene i riferimenti più significativi a Rousseau. La cosiddetta *accumulazione originaria* presuppone l'espulsione dei piccoli proprietari terrieri dalle condizioni del loro lavoro, cioè, di fatto, la liquidazione della comunità *self-sustaining*. Marx riconosce a Rousseau il merito di aver colto il vero significato del processo di trasformazione dell'economia, in quanto cambiamento di condizioni *naturali* di vita e di lavoro strettamente legato alla produzione di derrate agricole. L'*ideale autarchico* delle *sociétés partielles* riflette e fonda la condizione *naturale*, e ciò spiega perché un 'primitivo' o 'fantastico' 'stato di natura' « n'existe plus, n'a peut-être point existé, probablement n'existera jamais », e anche perché di esso è necessario avere « notions justes pour bien juger de nôtre état present ». La condizione *naturale* viene ridotta a 'fictio' per mascherare il processo di trasformazione dell'economia da economia dell'immediata sussistenza in modello fondato sullo sviluppo produttivo: Rousseau ne è consapevole quanto Marx. « (...) Di tutte le occupazioni che possono fornire la sussistenza all'uomo, quella che lo avvicina di più allo stato di natura è il lavoro delle mani... »¹. Marx, d'altra parte, esprime vedute analoghe già negli scritti giovanili, nei quali sottolinea l'*arcano* di questa condizione primitiva, il cui disvelamento, implicito nelle considerazioni roussoiane sullo 'stato di natura', gli fornisce, con ogni probabilità, il contributo più originale alla riflessione sull'*accumulazione originaria* « Una finzione in voga nel secolo XVII era quella di considerare lo stato di natura come il vero

¹ J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972, lib. III, p. 482.

stato della natura umana. ... Tutte queste eccentricità avevano come fondamento il giusto concetto che le condizioni primitive sono ingenui quadri fiamminghi delle condizioni reali »². Rousseau coglie, dunque, alla radice la crisi della comunità *self-sustaining* e/o piccola comunità rurale. Il processo di trasformazione dell'economia francese della seconda metà del settecento comporta la progressiva liquidazione di strutture semi-feudali, quali il modello di *democratie agrarie*, fondato sulla produzione per il consumo: la trasformazione dell'economia dell'immediata sussistenza in modello fondato sullo sviluppo produttivo è così sintetizzata da Rousseau. « Via via che l'industria e le arti si sviluppano e fioriscono, l'agricoltore disprezzato, gravato di imposte necessarie per mantenere il lusso, condannato a passare la vita tra il lavoro e la fame, abbandona i campi per andare a cercare nelle città il pane che dovrebbe portarvi lui »³. Più le *Capitali* destano ammirazione agli occhi del popolo « più ci sarebbe da piangere vendendo le campagne abbandonate, le terre incolte, le grandi strade pullulanti di sfortunati cittadini divenuti mendicanti o ladri, destinati a concludere un giorno la loro vita di miseria sulla ruota o in un letamaio »⁴. Il trasferimento di forza-lavoro dalla campagna alla città segna il progressivo deperimento delle attività agricole a vantaggio di quelle industriali. Il processo di *urbanizzazione* della campagna nella prima fase dell'industrialismo spinge la concentrazione capitalista dentro la città, o, tutt'al più, a ridosso di essa. La grande Città, nella quale sorgono e si sviluppano i complessi manifatturieri e industriali, diviene, inevitabilmente, sede di traffici commerciali di cui è impossibile contenere l'espansione. La penetrazione di danaro entro la comunità autosufficiente sconvolge letteralmente il modo di funzionare dell'economia agricola: il meccanismo di scambio che interessa la città viene assumendo una connotazione del tutto diversa da quello che si produce in campagna:

² K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1975, p. 158.

³ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Bari 1971, vol. I, p. 255.

⁴ *Ivi*.

le derrate, in quanto prodotto agricolo, si contrappongono nettamente ai generi di lusso da cui trae origine il traffico commerciale extragricolo⁵. « La società delle arti consiste nello scambio d'industria, quella del commercio nello scambio di cose, quella delle banche nello scambio di contrassegni e di danaro »⁶. Rousseau, dunque, individua nella disponibilità di forza-lavoro umana la radice di mestieri 'malsani' e 'rischiosi'.

Marx, in proposito, si esprime come segue. « (...) La cosiddetta accumulazione originaria non è altro che il processo storico di separazione del produttore dai mezzi di produzione. Esso appare 'originario' perché costituisce la preistoria del capitale e del modo di produzione ad esso corrispondente »⁷. « L'espropriazione dei produttori rurali, dei contadini e la loro espulsione dalle terre costituisce il fondamento di tutto il processo »⁸. Su questo terreno nasce, dunque, la libera contrattazione. Marx si serve di un passo roussoiano tratto dal *Discorso sull'economia politica* che cita in una importante nota del capitolo sull'*accumulazione*. « Permetterò » dice il capitalista, « che voi abbiate l'onore di servirmi a condizione che mi diate il poco che vi resta in cambio della fatica che sostengo nel comandarvi »⁹. Il capitolo sull'*accumulazione originaria* sviluppa la minuziosa analisi del processo di trasformazione del danaro in capitale e di quest'ultimo in plusvalore dal quale « si trae più capitale ». La critica dell'economia politica sorregge l'impianto logico-storico del *Capitale*. Mentre Marx privilegia le implicazioni economico-sociali della trasformazione, Rousseau coglie particolarmente bene quelle politiche e fornisce l'originale lettura del

⁵ Cfr., in proposito, Id., *Progetto di costituzione per La Corsica, Considerazioni sul governo di Polonia, Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici*, cit., voll. I e III, e, in genere, C. BORGHERO, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino 1974.

⁶ Id., *Emilio*, cit., lib. III, p. 476.

⁷ K. MARX, *Il Capitale*, a cura di D. Cantimori, Roma 1970, pp. 172-3.

⁸ *Ivi*, p. 179.

⁹ *Ivi*, p. 204. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, cit. « Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi povero; stringiamo dunque un accordo tra noi: permetterò che abbiate l'onore di servirmi a patto che mi diate il poco che vi resta in cambio del disturbo che mi prenderò dandovi degli ordini » (p. 311).

Pactum come soluzione di forza. Marx rinviene negli scritti politici rousseoiani soltanto i primi rudimenti di una possibile critica dell'economia politica: ciò che sfugge a Marx e a Engels è la dimensione della critica rousseiana al « Politico » moderno. Rousseau non teorizza lo Stato secondo ragione, ma vede nel *Pactum* una particolare manifestazione della ragione di Stato ¹⁰.

« Abbiamo visto come i filosofi francesi del XVIII secolo, coloro che prepararono la rivoluzione, si appellassero alla ragione come unico giudice di tutto ciò che esiste. Dovevano istituirsi uno Stato secondo ragione e una società secondo ragione e tutto ciò che contraddiceva alla ragione eterna doveva essere eliminato senza misericordia. Abbiamo visto del pari che questa ragione eterna in realtà non era altro che l'intelletto idealizzato del cittadino della classe media che proprio allora andava evolvendosi nel borghese moderno. Ora, quando la rivoluzione francese ebbe realizzato questa società secondo ragione e questo Stato secondo ragione, le nuove istituzioni, per quanto razionali esse fossero a paragone del precedente stato di cose, tuttavia non risultarono affatto assolutamente razionali. Lo Stato secondo ragione era completamente andato in fumo. Il *Contratto sociale* di Rousseau aveva trovato la sua realizzazione nel Terrore, uscita dal quale la borghesia, che aveva perduto la fede nella propria capacità politica, si era rifugiata prima nella corruzione del Direttorio e finalmente sotto la protezione del dispotismo napoleonico » ¹¹.

Le osservazioni di Engels riassumono anche l'essenziale della critica marxista a Rousseau. È questa la lezione proveniente dai classici del marxismo. Nasce qui, a mio avviso, anche il modello interpretativo di un Rousseau teorico delle *modeste fortune, moralista moderato e riformista*, che assume i piccoli stati come base di classe della repubblica democratica.

« In paesi come la Francia, dove la classe dei contadini costituisce molto più della metà della popolazione, era naturale che alcuni scrittori i quali scendevano in campo per il proletariato contro la *borghesia* usassero la scala del piccolo borghese e

¹⁰ *Ivi*, p. 220.

¹¹ F. ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1971, p. 71.

del piccolo contadino per la loro critica al regime *borghese* e che prendessero partito per gli operai dal punto di vista della piccola borghesia. Così s'è formato il socialismo piccolo-borghese. Capo di questa letteratura, non solo in Francia, ma anche per l'Inghilterra, è il Sismondi » ¹². Questa tesi largamente diffusa nella vasta letteratura esistente sulla figura e l'opera di Rousseau, ha sostituito il *cliché* in disuso del 'filosofo rivoluzionario'. Un vecchio luogo comune storiografico, l'interpretazione della rivoluzione francese come rivoluzione *borghese*, costituisce l'anima di questo modello di lettura dell'opera rousseoiana. Fetscher, che fa emergere « l'unità e il carattere conservatore » dell'opera rousseoiana, sottoscrive, inavvertitamente, la lettura marxista-engelsiana di Rousseau. « L'efficacia rivoluzionaria di Rousseau si spiega con la sua presa di posizione radicale contro la società contemporanea e il di lei stato, una presa di posizione che, certo, non volle avere un senso sovversivo, ma dai politici meno cauti e meno timidi poté essere intesa come un appello al sovvertimento ». Rousseau avrebbe messo, dunque, « a disposizione del movimento rivoluzionario, iniziato dalla grande borghesia, quelle forze che, in fondo, dovevano rivolgersi con maggiore violenza contro la *nascente società borghese* e la sua dinamica che contro il dominio politico dell'*ancien régime* » ¹³. *Emilio* e *Contratto sociale* subiscono comune sorte: vengono destinati al rogo perché ritenute opere sovversive e, ciò che più conta, opere di un sovversivo. Basta leggere con attenzione la risposta rousseoiana

¹² K. MARX, *Manifesto del Partito comunista*, a cura di E. Cantimori, Torino 1953, p. 167, ma cfr. anche MARX-ENGELS, *Opere complete*, Roma 1973, vol. VI, p. 509.

¹³ I. FETSCHER, *Rousseau politische Philosophie. Zur Geschichte der demokratischen Freiheitsbegriffs*, tr. it. a cura di L. Derla, Milano 1972, p. 221; cfr. anche l'introduzione di R. DERATHÉ al *Contratto sociale*, in *Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pleiade*, vol. IV, Paris 1959-1969, vol. III, pp. XCI-CXXV, anche nell'ed. it. a cura di V. Gerratana, Torino 1966, pp. XII-XXVI; J. STAROBINSKI, *Du Discours sur l'Inégalité au Contrat Social, Études sur le Contrat social de J.J. Rousseau*, Paris 1964, soprattutto pp. 105-7; sull'argomento vanno tenuti presenti alcuni importanti contributi: F. BORKE-NAU, H. GROSSMANN, A. NEGRI, *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. Schiera, Roma 1978, pp. 139-154; R. ZAPPALÀ, *Per la critica del concetto di rivoluzione borghese*, Bari 1974.

al *Mandement* di C. De Beaumont, arcivescovo di Parigi, che bolla Rousseau come *empio* e *ateo*¹⁴. Nello scritto sulla *Questione ebraica* viene citato un famoso passo tratto dal *Contratto sociale*. «Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'*homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui» (*Contrat social*, Londres 1782, livre II, p. 67)¹⁵. È la descrizione dell'*astrazione* dell'uomo politico, densa di implicazioni *politiche*, che Marx non approfondisce come meriterebbero, e lo si evince da alcune osservazioni. «Per esempio, la rivoluzione francese abolì la proprietà feudale in favore di quella borghese». E ancora. «Quando il mondo antico fu al tramonto, le antiche religioni furono vinte dalla religione cristiana. Quando nel secolo XVIII le idee cristiane soggiacquero alle idee dell'illuminismo, la società feudale dovette combattere la sua ultima lotta con la borghesia allora rivoluzionaria»¹⁶. Già Hegel nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* aveva avanzato l'ipotesi di una possibile lettura della filosofia francese illuminista sulla base dei contenuti di pensiero espressi dalla fisiocrazia, con conseguenze che non giovano a una possibile interpretazione alternativa del pensiero politico roussoiano. «I Francesi, per così dire senza coscienza, hanno portato tutto a termine attenendosi sistematicamente a un pensiero determinato, al sistema fisiocratico...»¹⁷. Ho osservato innanzi che Rousseau, a differenza di Marx, coglie particolarmente bene le implicazioni *politiche*

della trasformazione sociale. Il *Pactum* è soprattutto *soluzione di forza*. Il *Discorso sull'uguaglianza* segna l'esordio di Rousseau *politico*.

«Che si propone dunque, precisamente, questo discorso? di stabilire, nel progresso delle cose, il momento in cui, succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottomessa alla legge; di spiegare per quale catena prodigiosa di fatti il forte poté risolversi a servire il debole e il popolo a comprare una tranquillità immaginaria a prezzo d'una felicità reale»¹⁸. I più forti conquistano diritti, anche quello di affermare *questo è mio*, e impongono a chi non sa far uso della forza il *Pactum* che si configura, apparentemente, come l'unica soluzione idonea a salvaguardare l'*uguaglianza naturale*¹⁹. La *Pietas*, e/o capacità-possibilità di soccorrere a vicenda, garantisce l'uniformità della *Species*, l'uguale *naturale*. L'uso della *forza*, che deriva anche dalla supremazia riportata in scontri e lotte anche in virtù di una più robusta costituzione fisica, frantuma la originaria uguaglianza naturale, contrapponendo frontalmente una minoranza forte anche del possesso che garantisce ogni diritto, a una maggioranza che non possiede nulla, ma che deve figurare come depositaria di ogni privilegio politico. È qui la radice dell'uguale per *convenzione*, formula politica che meglio di ogni altra riflette e fonda lo stravolgimento che in sé reca il *Patto*, che rende apparentemente uguali proprietari e non proprietari. Sono conseguenze che Rousseau ricava da un'attenta lettura della trasformazione politica dello Statomacchina in moderno Stato borghese.

«Bisogna gemere e tacere. Tiriamo un eterno velo su questi oggetti d'orrore. Sollevo gli occhi e guardo lontano. Vedo fuochi e fiamme, campagne deserte, città saccheggiate. Uomini violenti, dove trascinate questi disgraziati? Sento uno spaventoso rumore; che chiasso! che grida! Mi accosto; vedo

¹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Roma 1978.

¹⁵ K. MARX, *Un Carteggio del '43*, Roma 1950, p. 76, *Opere complete*, vol. III, p. 182, cfr. anche J.J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, vol. II, p. 115.

¹⁶ *Id.*, *Manifesto*, pp. 135 e 142; pp. 499 e 504.

¹⁷ G.F.W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1967, vol. III, pp. 244-5.

¹⁸ *Ivi*, cit., p. 139.

¹⁹ Per un approfondimento di questi aspetti forniti in rapida successione, mi permetto rinviare ad alcuni miei lavori: *Rousseau filosofo della crisi. Il Politico e le masse*, Napoli 1980, e *Introduzione a J.J. ROUSSEAU, Saggio sull'origine delle lingue*, Napoli 1984.

una scena di delitti; diecimila uomini scannati, i morti accatastati a mucchi, i morenti calpestati dai cavalli, ovunque immagini di morte e agonia. È questo dunque il frutto delle istituzioni pacifiche! Pietà e indignazione si levano dal fondo del mio cuore. Barbaro di un filosofo vieni a leggerci il tuo libro su un campo di battaglia!»²⁰. Il crollo delle *Vecchie Istituzioni* libera una enorme moltitudine, 'enormi masse', come le definisce Rousseau, depositarie di una carica eversiva, la *volontà generale*, della quale vanno espropriate, attraverso l'*inventum mirabile* della soluzione *democratica*. La vera rivoluzione compiuta dalla borghesia, e Rousseau lo comprende bene, consiste in un'operazione politicamente assai valida: sganciarsi dalla 'figura' del sovrano e, nello stesso tempo, controllare ogni possibile 'movimento' delle 'enormi masse' ormai liberate dalla 'persona' ingombrante del sovrano, giacché è la *barbarie feudale* « che fa tagliare via dal corpo dello Stato la sua parte più numerosa, che è talvolta anche la più sana »²¹. Nasce qui, dunque, lo Stato-disciplinamento, descritto con impeccabile lucidità nell'*Emilio*, di cui il *Contratto sociale* deve considerarsi un'appendice. « Nell'ordine sociale, in cui tutti i posti sono precisati, ciascuno deve essere allevato per il proprio. Se un individuo fatto per un dato posto ne esce, non è più adatto a nulla »²². Il ragionamento roussiano rimanda dunque al *Patto*, che si configura come *Pactum unionis*, ma è, di fatto, *Pactum subiectionis*. L'unione è *ingannevole*, giacché sancisce l'impossibilità dell'uguaglianza. « (...) Quand'anche il corpo sociale potesse dire una volta: *Io voglio ora tutto ciò che vuole quest'uomo*, mai potrebbe dire, parlando dello stesso uomo: *Vorrò anche ciò che vorrà domani*. Ora la volontà generale cui spetta la direzione dello Stato non appartiene al passato, ma al presente, e il vero carattere della sovranità consiste in un accordo costante di tempo, luogo, effetto, fra la direzione della volontà generale e

²⁰ J.J. ROUSSEAU, *Scritti sull'Abate di Saint-Pierre*, vol. II, p. 369. « Il potere non è altro che il diritto di comandare ogni volta che è per natura possibile » (HOBBS, *De Cive*, a cura di T. Magri, Roma 1979, p. 152).

²¹ Id., *Considerazioni sul governo di Polonia*, vol. III, p. 199.

²² Id., *Emilio*, lib. I, p. 354.

l'impiego della pubblica forza, accordo su cui non si può contare non appena un'altra qualunque volontà si trova a disporre di questa forza »²³. Il principio di rappresentanza, in quanto *artificio* e/o *tecnica* di *simulazione*, rilette e fonda lo smembramento della *volontà generale* in *volontà di tutti*. Gli *atomi di volontà* sono, di fatto, rappresentati all'interno del corpo politico, in cui il popolo è allo stesso tempo *sovrano* e *suddito*: l'*artificio* della *macchina* politica consiste nel ricomporre ogni dilacerazione possibile attraverso giochi degni di un prestigiatore.

« Il diritto politico deve ancora nascere, ed è da presumersi che non nascerà mai. Grozio, il maestro di tutti i nostri dotti in questa materia non è che un fanciullo e, ciò che è peggio, un fanciullo in mala fede ». Il *diritto politico* come diritto effettivamente *democratico* non appartiene, dunque, al presente, non si configura come espressione della democrazia effettivamente compiuta. « Il solo moderno in grado di creare questa grande e inutile scienza sarebbe stato l'illustre Montesquieu. Ma egli non badò a trattare dei principi del diritto politico; si contentò di trattare del diritto positivo dei governi stabiliti; e nulla al mondo è più diverso di questi due studi »²⁴. Sono passi che non richiedono commento: la critica del Politico assume in Rousseau una dimensione che è difficile rinvenire nei classici del marxismo.

« Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese: esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale »²⁵. Rousseau

²³ Id., *Manoscritto di Ginevra*, vol. II, p. 19. « L'aspetto singolare di questa alienazione sta nel fatto che la comunità, ben lungi dallo spogliare i privati dei beni che accetta, non fa altro che assicurare loro la legittima facoltà di disporre, mutando l'usurpazione in un autentico diritto e il godimento in proprietà » (p. 17). I corsivi sono miei.

²⁴ Id., lib. V, p. 694.

²⁵ K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma 1963, p. 69, *Opere complete*, vol. III, p. 64.

non riconosce ai 'poteri' alcuna funzione di rappresentanza: incorporare la volontà nei patti significa stroncare la conflittualità, in termini marxiani lo scontro di classe. La critica roussoiana non riflette affatto il punto di vista 'borghese', contro il quale, al contrario, si rivolge. Se la legge viene considerata come l'espressione più compiuta della *volontà generale*, la difficoltà consiste « nell'intendere come si può avere un atto di governo prima che il governo esista », e come il popolo possa essere contemporaneamente *sovrano* e *suddito*. « Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto: la dividono in forza e volontà, in potere legislativo ed esecutivo; in diritto di imposta, di giustizia, di guerra; in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero: ora confondono tutte queste parti, ora le separano; fanno del sovrano un essere fantastico costruito di pezzi giustapposti, come se componessero l'uomo di più corpi, di cui uno avesse gli occhi, un altro le braccia, un altro ancora i piedi, e nulla più »²⁶. Lo spirito universale delle leggi di tutti i paesi è di « favorire sempre il forte » contro il 'debole' e quegli « che ha » contro colui « che non ha niente »: è un inconveniente 'inevitabile', tra l'altro « senza eccezioni »²⁷. Di una « primauté roussoiste de la politique » in senso stretto non mi pare si possa parlare²⁸. Il 'primato' è 'primato' della critica della 'politica' e della 'morale' allo stesso tempo. « Se pertanto al momento del patto sociale, ci sono degli oppositori, la loro opposizione non invalida il contratto solo impedisce che essi vi siano inclusi; sono degli stranieri in mezzo ai cittadini »²⁹. La critica della politica si traduce progressivamente nel rifiuto della politica. La democrazia intesa

²⁶ J.J. ROUSSEAU, *Contratto*, p. 103. Sull'uso e il significato dei termini 'principe', 'sovrano' e 'magistrato' cfr. p. 142 e seg.

²⁷ *Id.*, lib. V, p. 513.

²⁸ S. COTTA, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, in *Études*, cit., pp. 177-190; cfr. anche i saggi di DELLA VOLPE e COLLETTI, *Rousseau e Marx*, Roma 1971, in *Opere*, a cura di L. Ambrogio, vol. V, Roma 1973; *Ideologia e società*, Bari 1970, e, naturalmente, il famoso lavoro di E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, a cura di M. Albanese, Firenze 1971.

²⁹ J.J. ROUSSEAU, *Contratto*, p. 174.

come realizzazione dell'*uguale* è sempre impossibile, perché l'uguaglianza è sempre *convenzionale*.

« Volendo prendere il termine nella sua rigorosa accezione, una vera democrazia non è mai esistita e non esisterà mai. È contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata »³⁰. La critica di ogni forma di *disuguaglianza* è, di fatto, riconoscimento dell'impossibilità dell'*uguaglianza*. Ciò spiega, a mio avviso, perché Rousseau non può essere utilizzato in un confronto sul marxismo e con il marxismo. Il popolo *sovrano* è *scomodo*.

« È il popolo sovrano che vuole e che fa da sé quello che vuole. Ben presto questo scomodo partecipante di tutti a tutto costringe il popolo sovrano a incaricare alcuni dei suoi membri di eseguire le sue volontà. Questi funzionari, dopo aver adempiuto l'incarico, ne rendono conto e rientrano nella comune eguaglianza »³¹.

Lo Stato-disciplinamento o anche Stato-movimento, si differenzia dallo Stato-macchina in quanto produce la continua rotazione di se stesso, il meccanismo della rappresentanza genera l'illusione del rinnovamento: « (...) la volontà di ieri è ritenuta anche la volontà di oggi... ». Di questo Rousseau non c'è traccia in Marx, tanto meno in Della Volpe e Colletti. « Un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società » scrive Marx dopo aver riportato la seconda parte del primo paragrafo della *Critica del programma di Gotha*. « Secondo la prima proposizione il lavoro era la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà, e quindi nessuna società era possibile senza lavoro. Ora veniamo a sapere, viceversa, che nessun lavoro utile è possibile senza società. (...) Si sarebbe potuto dire a egual ragione che solo nella società un lavoro inutile, e persino dannoso alla società stessa, può diventare un cespite di guadagno, che solo nella società si può vivere di ozio, ecc. ecc.; si sarebbe potuto, in breve, copiare tutto Rousseau »³².

È questo il Rousseau di Marx. Il rifiuto della politica

³⁰ *Id.*, p. 139.

³¹ *Id.*, vol. III, p. 15.

³² K. MARX, *Opere*, a cura di L. Gruppi, Roma 1971, p. 956.

dettato dalle considerazioni sulla *democrazia impossibile*, genera il ripiegamento intimista: il passaggio dalle opere politiche a quelle autobiografiche si spiega così. Alla società contrattualista, alla società del *Pactum*, non c'è alternativa politica possibile. Nasce qui anche il rifiuto dell'utopia: progettare società future significa considerare la politica possibile strumento di realizzazione della *perfeibilità*. Il diritto, al contrario, è sempre *negativo*: scopo delle *Lettere dalla Montagna* è provarlo.

« Il solo verso scopo di queste lettere è di stabilire il preteso diritto negativo nella piena estensione che gli conferiscono le usurpazioni del Consiglio »³³. La vicenda del Politico moderno e del suo destino è largamente presente nell'opera roussoiana: tra il 1857 e il 1866 (o 1865) Marx elabora i 'piani' della « sua opera principale ». Sono nove anni di 'sperimentazione' durante i quali Marx è alla *ricerca costante* « di una forma di esposizione adatta alla materia ». In queste elaborazioni le 'vicissitudini' marxiane si spiegano, a mio avviso, in un unico modo: Marx non riesce a sciogliere il nodo relativo allo Stato, di cui c'è traccia solo negli scritti giovanili, dai quali, peraltro, non si evince una radicale critica della politica, a la Rousseau, ne è consapevole, e cerca di risolvere la *vexata questio* spostando in avanti il problema dello Stato. « Secondo il piano originario di 6 libri gli ultimi tre (sullo Stato, sul commercio estero e sul mercato mondiale) dovevano essere brevi e semplici schizzi, e limitarsi — come dice lo stesso Marx — a indicare i soli tratti fondamentali delle questioni »³⁴. Il *Capitale*, dunque, è una 'grande incompiuta': dalla fitta corrispondenza epistolare con Engels emerge il Marx alla continua ricerca di una possibile soluzione. « Io soffro talmente della mia bile che per questa settimana non posso né pensare, né leggere, né scrivere, né fare qualsiasi cosa, *save gli articles per la Tribuna* ». « Quanto segue è *short outline of the first part*. Tutta questa merda sarà distribuita in sei libri: 1) *Del Capitale*. 2)

³³ *Ivi*, p. 68.

³⁴ R. ROSDOLSKY, *Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen « Kapital »*, tr. it. a cura di B. Maffi, Bari 1971, pp. 30-31, ma anche le successive pp. 33-34.

Proprietà fondiaria. 3) *Lavoro salariato*. 4) *Stato*. 5) *Commercio internazionale*. 6) *Commercio mondiale* »³⁵.

È un esempio, scelto tra molti, tratto da una lettera scritta a Engels il 2 aprile 1858. Il posto dello Stato è, in genere, quasi sempre il quarto. È solo la malattia la causa che impedisce a Marx di affrontare e risolvere il problema Stato? Rousseau, al contrario, lavora fin dal 1743 a un progetto di grande portata: scrivere una storia delle *Istituzioni politiche*, e, intorno al 1760 decide di rinunciarvi. Da essa recupera tutto ciò che può « staccarsi », brucia il resto, e, senza interrompere la stesura dell'*Emilio*, « in meno di due anni » dà « l'ultima mano » al *Contratto sociale*³⁶. Gli scritti roussoiani, considerati singolarmente, tranne, naturalmente, quelli che si definiscono autobiografici, costituiscono un capitolo di una storia delle *Istituzioni politiche* mai scritta. Il 'filo rosso' che li lega non è, forse, un discorso compiuto sul Politico moderno e il suo modo di funzionare?

³⁵ K. MARX-F. ENGELS, *Lettere sul Capitale*, a cura di G. Bedeschi, Bari 1971, p. 27, in *Opere*, vol. XI, p. 329.

³⁶ J.J. ROUSSEAU, *Confessioni*, in *Opere*, lib. VIII, p. 915, lib. X, p. 1041.

HUGO CALELLO

Il marxismo nella discussione metodologica della problematica latinoamericana

Gli argomenti centrali di questa comunicazione fanno parte di un saggio, in preparazione, intitolato *Ideologia e potere politico in America Latina*, del quale costituiscono una specie di prologo metodologico. Per la sua presentazione a questo convegno abbiamo riassunto le nostre idee distinguendole in due livelli problematici: 1) Marxismo e profezia rivoluzionaria, e 2) Ideologia, intellettuali e costituzione dello Stato in America Latina.

1. La discussione metodologica costituisce per noi latinoamericani un « a priori » del particolare momento storico nel quale viviamo. Innanzitutto dobbiamo renderci conto che la nostra minima capacità di operare nel senso di una trasformazione storica sulla nostra realtà, ha fatto sì che i grandi rivolgimenti avvenuti in questa stessa realtà negli ultimi vent'anni hanno avuto, malgrado i nostri « sforzi rivoluzionari », un effetto politico totalmente opposto ai nostri scopi progressivi. In questo « presente politico », la grande maggioranza dei paesi della nostra America Latina si trova ancora sotto il dominio di poteri dispotici.

Così, gli intellettuali che più di vent'anni addietro profetizzavano e credevano di assistere attivamente al « luminoso risveglio » delle masse, oggi si rendono conto che le masse popolari e innanzitutto il processo storico stesso hanno proceduto in un senso molto diverso da quello che si credeva si stesse delineando.

Se questa affermazione è vera, allora dobbiamo anche accettare la necessità di una riflessione teorica su questo grande errore. Così si comprende perché la riflessione teorico-metodologica costituisce una necessità, un imperativo includibile, che possiede una doppia radice (ma che è in sé un'unità), quella di un processo storico-politico in cui 1) le masse sono

sempre più travolgentemente mobilitate e 2) gli intellettuali-critici — potenzialmente creatori e guide della «nuova società» — sempre più condannati all'impotenza, superati da una storicità in cui non hanno potuto inserirsi praticamente.

Questa situazione pone l'intellettuale latinoamericano in una condizione tale, che si sviluppa in lui un vero e proprio «complesso di colpa» nei confronti della «profezia incompiuta». Tuttavia, questa «consapevolezza del fallimento» non lo spinge a una vera riflessione sul vuoto strategico nella direzione del processo progressivo che ha di mira la trasformazione radicale della società: ossia non agisce per stabilire la continuità storica della «progettata rivoluzione» con la storicità propria della rivoluzione, che è un processo accaduto, una realtà concreta. Al contrario, rifiuta la storicità attraverso la solita negazione della continuità; ossia, fa la tipica operazione dell'intellettuale onnipotente che inizia una «nuova ricerca della verità» per vie del tutto nuove che si schiudono soltanto per opera della «forza del suo genio».

Tuttavia, si deve riconoscere che questa condizione non è eredità esclusiva di noi latinoamericani (anche qui si vede la nostra condizione di colonizzati). Essa si configura soprattutto nei modelli di pensiero europeo della «rottura epistemologica» col marxismo, iniziata da G. Bachelard e riassunta attualmente nel pensiero di M. Foucault.

Si deve anzi dire che non tutto questo movimento (almeno in America Latina) si definisce attraverso una rottura radicale col modello teorico marxista. Vi sono dei seguaci di M. Godelier e soprattutto di L. Althusser che si rivolgono contro lo storicismo, uguagliandolo al determinismo e cadendo in una «trasformazione metodologica» della teoria marxista in modo da farla diventare una vera e propria «teoria strutturalista». Pensiamo che queste posizioni — che sono altresì le più difficili con cui confrontarsi criticamente — nella loro proiezione politica in America Latina hanno creato una gran lunga confusione non solo nei «circoli accademici» ma anche in molte organizzazioni politiche dette di «sinistra».

Queste posizioni hanno un *leitmotiv* permanente: le tesi marxiste «tradizionali» sono ridotte ormai alla condizione di «modelli eurocentrici» esauriti di ogni possibilità teorica e

metodologica di fronte alla «assoluta» novità della realtà latinoamericana e così via¹. Di fronte a questa proposizione circa la decadenza irreversibile del marxismo, si potrebbe mettere in campo tutta una serie di argomenti critici. Noi, per ora, ci riferiremo soltanto a due di essi:

a) Le tesi marxiste in America Latina, in quanto reali espressioni ideologico-strategiche, si svolgono sempre a un livello di grande povertà strategico-concreta, scivolando dalla estrema e generale astrattezza alla empirica pratica politica, tra due «poli», cioè, che esprimono un «dualismo». Da una parte, le tesi dei partiti comunisti tradizionali legati al determinismo stalinista², dall'altra quelli ispirantisi a Ernesto Guevara³, costituitisi dopo la rivoluzione cubana. Questi ultimi, egemoni durante gli ultimi vent'anni, propongono in sostanza la ripetizione di un'esperienza «foquista-guerrigliera» che, malgrado il suo casuale successo, è condannata da sé al fallimento, in quanto non riflette strategicamente sulle nuove condizioni che essa ha creato nei rapporti tra l'Impero e le sue neocolonie latinoamericane⁴.

b) Il fallimento della rivoluzione cubana come modello rivoluzionario per tutta l'America Latina, e la specificità della guerra popolare nell'America Centrale (ci riferiamo soprattutto al Nicaragua e al Salvador) sono avvenimenti della lotta per la liberazione sui quali non si può generalizzare considerandoli come una vera sconfitta del pensiero rivoluzionario; innanzi-

¹ Cfr. il saggio di D. RIBEIRO, *O Processo Civilizatorio*, Rio de Janeiro 1968 (tr. it., Milano 1973). Ribeiro, antropologo, politico e scrittore in Brasile ed America Latina, sviluppa la tesi antistoricista il cui argomento centrale consiste nel ricusare i modelli teorici eurocentrici, e soprattutto il marxismo, per la loro incompetenza nei confronti delle realtà del «terzo mondo», che ha bisogno della creazione di modelli teorici nati dalla sua propria singolarità antropologica e storica.

² Ci riferiamo innanzitutto alla strategia globale dei partiti comunisti in America Latina sottomessi alle direttive politiche del Cremlino, riassunta in uno scopo politico-strategico applicabile a tutti i paesi latinoamericani: la tesi cioè della rivoluzione democratico-borghese.

³ Cfr. E. GUEVARA, *Obra Revolucionaria*, México 1973 (tr. it. parziale in *Le scelte di una vera rivoluzione*, Milano 1968).

⁴ Cfr. H. CALELLO, *Poder Militar y Estado Nacional en América Latina*, Caracas 1978, cap. IV.

tutto essi si devono assumere come tappe e battaglie di un grande processo che, come tutto nella storia della lotta rivoluzionaria, ha i suoi momenti di stanchezza e di arretramento. Così, la « satellizzazione » di Cuba nei confronti dell'URSS, e le grandi difficoltà per il Nicaragua di trovare una propria strada per la sua rivoluzione attraverso il gioco delle grandi potenze, costituiscono difficoltà che devono farci riflettere sulle già menzionate « astrattezza » e « empiricità » dei marxisti latinoamericani. Al contrario, la maggioranza degli intellettuali latinoamericani alla riflessione interna al pensiero marxista o marxiano preferisce piuttosto cercare « nuove vie » per la rivoluzione latinoamericana, inquadrata tra le alternative teoriche riferite precedentemente: quelli apertamente ostili al marxismo, e quelli che attraverso la sua « trasformazione » distruggono le sue articolazioni teorico-pratiche fondamentali.

Le prospettive sulle « nuove vie », sono, a loro volta, costruite sul medesimo dualismo « empirico-astratto ».

Al primo livello, troviamo quelli che cercano di far diventare i movimenti « populistici » — dei quali il più significativo ed esteso nella sua vita storica è senza dubbio il « peronismo »⁵ — l'unica alternativa per giungere a sviluppare una trasformazione rivoluzionaria delle società del « terzo mondo ». Questa proposta, che subordina la dimensione classista a quella « popolare e nazionalista », si autoafferma attraverso un confronto col pensiero marxista, che essa tenta di sostituire come « teoria della rivoluzione »⁶.

Al secondo livello, troviamo un tipo di pensiero che tenta di stabilire la attualizzazione delle tesi della rivoluzione in America Latina cercando di riprendere alcuni lineamenti della metodologia « marxista-gramsciana » intorno a due nodi critici: 1) nella critica al « funzionalismo », ossia alle interpretazioni

⁵ Gli scritti di Perón mirano a creare una teoria rivoluzionaria per il « terzo mondo », lontana tanto dal capitalismo che dal comunismo, piuttosto schematica e molto semplice. I posteriori contributi degli ideologi del peronismo non apportano niente di teoricamente importante sulla questione. Cfr. il saggio di J.W. COOKE, *Peronismo y Revolución*, Buenos Aires 1972, in particolare il cap. VIII.

⁶ In tal senso si tratta di una derivazione empirica dalle tesi di Ribeiro, sebbene questo autore non sia affatto menzionato negli scritti degli autori peronisti.

sociologico-politiche della « transizione » (da G. Germani a Di Tella, Ianni ed altri)⁷, e b) in confronto con le interpretazioni ortodosse (più o meno staliniste) dei partiti comunisti latinoamericani. Queste proposte si rivolgono, ripetutamente, a quella che costituisce per loro la tappa più significativa per capire la attuale situazione in America Latina, e principalmente in Argentina: vale a dire quella della storia e qualità presente e futura del peronismo. Negli ultimi tre anni la discussione tra gli intellettuali argentini in esilio è un esempio di questo sforzo « frammentario »⁸.

Il nucleo di questi saggi non costituisce una vera discussione legata alla pratica politica presente nell'attuale blocco storico dell'America Latina. E soprattutto è una discussione chiusa circa il problema delle condizioni del peronismo, la sua ideologia e la sua « potenzialità rivoluzionaria » in confronto al socialismo⁹.

Insomma, in reazione all'insuccesso del loro utopismo i nostri intellettuali vanno dal primo ritualismo circa il « foquismo » al disincanto nei confronti del marxismo, come se la teoria, nel cui senso essi credevano di agire, fosse responsabile del fallimento della loro concreta pratica politica.

2. Il fatto che una ideologia sia falsa coscienza in due sensi, quello che corrisponde al « passato », e quello che corrisponde al « presente » come « ideologia della dominazione »,

⁷ Soprattutto il saggio di G. GERMANI, *Política y Sociedad en un época de Transición*, Buenos Aires 1969; cfr. anche GERMANI, IANNI, DI TELLA, *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México 1973.

⁸ Cfr. il saggio di E. LACLAU, *Política y Ideología en la Teoría Marxista*, Madrid 1978 e E. DE IPOLA, *Populismo y Ideología*, in « Revista Mexicana de Sociología », jul.-sept. 1980.

⁹ Il saggio di Laclau, inserito in un contesto teorico fortemente althusseriano, è discusso da J.C. PORTANTIERO e E. DE IPOLA, *Lo nacional y popular y los populismos realmente existentes*, in « Nueva Sociedad », 1982, n. 54. I due autori criticano « l'ideologismo » della proposta di Laclau, ma senza stabilire a loro volta una reale prospettiva pratica sul « presente storico » al quale il peronismo è legato perché ne è un fattore fondamentale. D'altra parte la discussione non va oltre l'analisi del peronismo come fenomeno frammentario, e al dibattito circa la sua materia « progressiva » o « regressiva ».

non esclude il fatto della possibile presenza dell'ideologia in un terzo senso: l'«ideologia della trasformazione», ossia, in senso gramsciano, la «filosofia della prassi».

In Marx, oltre all'accento sul primo senso¹⁰, convivono tre momenti¹¹. Da parte sua Gramsci ci mostra come questi «tempi dell'ideologia» stanno non solo nelle teste dei filosofi, ma anche in quelle di tutti gli uomini, come idee esplicite o desideri impliciti. Idee e desideri sui fatti della vita, sullo Stato, la religione e il governo; ma anche sulla poesia, la letteratura, l'arte, insomma su tutte le manifestazioni routinarie o creative dell'uomo come essere pensante ed agente.

Per noi latinoamericani il livello ideologico è uno dei nodi strategici più importanti nella spiegazione della nostra condizione di popoli sottomessi alla dominazione neocoloniale. Perciò, per mantenere un livello di «coesione funzionale» nelle nostre società, la «ideologia della dominazione» deve ridurre il ruolo delle controideologie ad una condizione marginale, alla sovrastruttura, per mantenere una forte adesione degli uomini ai valori politici che nella loro condizione di «comandati per l'azione» sono consegnati, già «pensati», tradotti alla semplicità del «senso comune» che soffoca ogni minima traccia di pensiero critico¹².

Perciò per comprendere il vero senso della penetrazione coloniale nella sua dimensione di grande complessità storico-strutturale, bisogna approfondire la «sintassi ideologica» del nostro presente storico. La iperspoliazione, la marginalità, la violazione permanente dei diritti umani, gli spazi geopolitici in cui convivono pericolosamente le autocrazie democratiche formali e le autocrazie militari genocide (innanzitutto nel «cono Sud» e in America Centrale) costituiscono i lineamenti di un «presente» apparentemente «caotico».

Tuttavia questo caos ha un senso. Un senso non percetti-

¹⁰ K. MARX, *La Ideología Alemana*, Montevideo 1958.

¹¹ ID., *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* in K. MARX-F. ENGELS, *Obras Escogidas*, 2 voll., Mosca 1966, vol. I.

¹² A. GRAMSCI, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, México 1978.

bile per le analisi frammentarie della storiografia latinoamericana, neanche per quella che cerca di inquadrarsi nelle linee della critica marxista.

La nostra proposta metodologica per «conoscere e chiarire» il vero senso di questo caos deve essere una critica a quelle analisi frammentarie che hanno, senza dubbio, un forte valore euristico; però, perché diventino un vero apporto ad una scienza della trasformazione delle nostre società, debbono inserirsi in un «atto di conoscenza» concreto-totale ossia storicista.

Da questa prospettiva si capisce come l'«apparente caos politico-istituzionale» ha il senso di conservare l'egemonia dell'autocrazia, che è conaturata alla formazione degli Stati nazionali in America Latina.

I nostri Stati si costituiscono, nella «transizione» dal colonialismo al «neocolonialismo», sul fondamento di classi dominanti non autonome, ossia dipendenti, e in fondo servili, dai nuovi padroni imperialistici. Insomma i nostri Stati nazionali non nascono come un prodotto naturale della potenzialità rivoluzionaria della borghesia, bensì come conseguenza degli interessi di concentrazione del potere, tanto a livello interno quanto a quello estero delle grandi potenze capitalistiche¹³.

I «conduttori» di questo processo di concentrazione del potere geopolitico sono i *caudillos* pragmatici, autocrati senza partito (nel senso di organizzazione del consenso articolata razionalmente). Sono capi di una articolazione di interessi in apparenza «nazionali», ma in realtà patrimoniali¹⁴. In questa «nuova organizzazione», il carisma da fatto «consuetudinario»¹⁵ si sviluppa in una relazione «cesarista» in cui la violenza dello Stato sul cittadino è una costante. La negazione del contratto sociale (legame fondamentale del giusnaturalismo da Hobbes a Rousseau) diventa la condizione normale della relazione tra il cittadino e lo Stato.

¹³ Cfr. P. BAIROCH, *El Tercer Mundo en la Encrucijada*, Madrid 1973.

¹⁴ Cfr. M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, Torino 1981.

¹⁵ Cfr. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, México 1980, in particolare il cap. IX della seconda parte, pp. 847-889.

D'altronde il *caudillo* in quanto appartiene (sebbene come associato minore e sottomesso) al modello razionale di dominazione capitalistica, ha bisogno allora di un fondamento ideologico di consenso e di un inquadramento legale per far diventare consuetudinaria la sua dominazione nel senso weberiano. E tutto ciò trova un appoggio nei filosofi positivisti dei secoli XIX e XX, dominanti in tutta la storia delle idee in America Latina ¹⁶.

Le nozze tra *caudillismo* e positivismo, celebrate dai nostri Stati alla propria nascita, costituiscono una parte della copertura ideologica necessaria per mantenere una forma di organizzazione politica che cerca di nascondere, sotto la maschera della legalità partecipativa, il fallimento strutturale e politico delle borghesie native nel senso capitalistico ¹⁷.

Questa funzione, *in originis*, è il punto di partenza, ma anche la continuità attraverso la storia, della « sindrome positivista » nella condotta politica degli intellettuali. E ciò, malgrado che, a livello delle apparenze ideologiche, molti di questi intellettuali abbiano apertamente combattuto su posizioni progressiste e, addirittura, radical-rivoluzionarie.

Così, nella « sintassi ideologica » del nostro presente latinoamericano, si può vedere come il dominio della tradizione positivista — anzitutto nel suo rigido empirismo (sviluppatosi soprattutto a livello degli apparati di produzione e trasmissione del sapere in ogni paese) — ha oscurato non solo la coscienza collettiva delle masse, ma anche i possibili effetti, nella prassi, di interventi attivi da parte della intellettualità potenzialmente rivoluzionaria.

È a partire da questa prospettiva che si può tentare di capire le fasi e i processi del nostro passato-presente politico. Così, tornando all'esempio del populismo peronista, è possibile comprendere non solo la sua capacità di sopravvivenza ad oltre

trent'anni dalla sua nascita, ma anche la sua impermeabilità rispetto alle trasformazioni ideologico-politiche, soprattutto rispetto a quelle che cercano (ed hanno cercato) di trasformarlo in movimento rivoluzionario. Un processo quest'ultimo pressoché inattuabile, dal momento che costituirebbe la forma più contraria alla sua natura. L'essenza del peronismo, infatti, si costituisce attraverso una relazione di diretta egemonia tra *caudillo* e masse subalterne; una relazione in cui queste ultime non possono mai acquisire una coscienza critica delle proprie condizioni di sottomissione e sfruttamento. Da ciò discende la forza del movimento peronista, espressasi nella capacità di mobilitazione delle masse, la quale, però, si esprime solo attraverso forme di lotta limitate al « momento produttivo » (sciopero generale, rivendicazioni sindacali etc.). Si spiega, perciò, l'incapacità del peronismo di reagire, malgrado le sue basi di massa, al governo dittatoriale e genocida dei militari Videla e Galtieri, responsabili, com'è noto, della « scomparsa » di più di ventimila persone dal 1974 al 1982.

In questo senso, è possibile affermare che il movimento popolare argentino (e tutta la società) sono da considerare, in un certo senso, *colpevoli di un implicito consenso*. Perciò ora soltanto, dopo la sconfitta elettorale nell'ottobre dell'83 del peronismo (i cui dirigenti politico-sindacali avevano stipulato un patto coi militari più importanti), la società argentina comincia a prendere coscienza dell'immane ecatombe perpetrata alla luce del giorno dai militari al potere durante sei anni ¹⁸.

Non possiamo concludere questa breve comunicazione senza un riferimento (e ciò anche come omaggio a una « lettura gramsciana » del pensiero di Marx) al fatto che ogni confronto con l'ideologia dell'autocrazia in America Latina si-

¹⁶ Cfr. L. ZEA, *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 voll., Caracas 1980, spec. vol. I.

¹⁷ Per un confronto tra la situazione originaria e quella attuale cfr. il nostro saggio *Poder Militar y Estado Nacional en América Latina*, cit., in particolare, cap. II, pp. 117 e ss.

¹⁸ « Giudicare da una prospettiva profonda e giusta il genocidio della guerra sporca, il cinico sacrificio di duemila giovani soldati nell'avventuriera e pazzesca guerra de las Malvinas, la distruzione dell'economia argentina a profitto degli interessi multinazionali, produce una radicale trasformazione della attuale tendenza al nascondimento del recente e vergognoso passato dell'élite politica e di tutta la società argentine. La forza del voto è solo un fatto congiunturale che non è sufficiente per raggiungere lo scopo di far diventare la società argentina una vera democrazia sociale. » (cfr. H. CALELLO, in « Tierra Firme », nov. 1983).

gnifica anche un confronto con quegli ideologi costruttori, mediatori o critici che siano di questa relazione di violenza tra Stato e società.

In America Latina, in confronto con la povertà del nostro pensiero marxista, e tutto sommato radical-rivoluzionario, sorgono due figure che, sebbene separate tra loro nella cronologia storica da circa trenta anni, costituiscono un vero e proprio esempio di come si possa scardinare la sottomissione al positivismo autocratico della ideologia della dominazione. Queste figure sono Juan Carlos Mariategui ed Ernesto Guevara. Tutti e due col massimo rigore ideologico, corrispondente alla diversità e ai limiti delle loro pratiche politiche individuali, hanno potuto dare un contributo fondamentale alla trasformazione delle loro società, malgrado le negative condizioni storiche strutturali e ideologiche che abbiamo menzionate.

Perciò, se la figura dell'intellettuale della dominazione appare nascosta e confusa nella sua razionalità per la presenza conflittuale di un passato necessario quanto aberrante per il perdurare della dominazione, la controfigura dell'intellettuale della rivoluzione apparirà altrettanto confusa, piena di incongruenze e contraddizioni.

Questo vuoto politico-ideologico potrà essere superato soltanto con la costruzione di un vero pensiero rivoluzionario, in cui il marxismo pervenga a sintetizzare la storicità del nostro « caotico » presente per trasformarlo radicalmente.

ANTONIO SCOCOZZA

Il Bolívar di Karl Marx: alle origini dell'interpretazione marxista della storia latinoamericana

Nel 1858, su invito del suo amico Dana, Marx scrive una serie di voci per la *New American Cyclopaedia*. Si tratta di voci diverse e di svariato argomento, redatte da Marx sotto l'urgenza delle note necessità economiche, non solo senza il dovuto approfondimento ma anche prive di qualche effettivo interesse, come egli stesso confessa in una lettera del febbraio del '58 al suo amico Engels¹. Fra le altre, egli dedica una lunga biografia a Bolívar, centrata essenzialmente sulla storia militare e politica del *Libertador* che, anche se molto incerta e di scarsa importanza come fonte per lo studio di Bolívar, assume una certa rilevanza come documento per la comprensione dell'esatta portata dei giudizi storici e politici di Marx sull'America latina². Certamente nel lavoro di analisi del testo, che ci accingiamo a compiere, riscontreremo tutta una serie di errori e di inesattezze in cui Marx cade, fornendo fonti il più delle volte approssimative e cedendo più ad una interpretazione superficiale e pubblicistica che critica e, contrariamente ad altri

¹ « Ti mando questa porcheria tutta insieme... », commenta Marx, riferendosi alle voci da lui redatte per la *New American Cyclopaedia*: *Bastione*, *Baionetta*, *Batteria*, *Bernadotte*, *Bivacco*, *Blücher*, *Bomba*, *Bolívar*; sono le voci redatte in quell'occasione da Marx. Come si può facilmente notare non hanno nessuna logica relazione ed effettivamente sono al di fuori degli argomenti classici della riflessione marxiana. (cf. MARX-ENGELS, *Opere*, vol. XL, Roma 1973, p. 286).

² La voce *Bolívar y Ponte Simón*, appare nel vol. III della *New American Cyclopaedia*, alle pp. 440-446, mentre la versione tedesca appare alle pp. 217-231 della *MEW*, vol. XIV. La prima traduzione spagnola è del 1935: CARLOS MARX, *Simón Bolívar*, in « *Dialéctica* », n. 1, Buenos Aires 1935.

scritti di Marx e di Engels sull'America latina, questo non presenta l'approfondimento dovuto ad un protagonista centrale della storia del Nuovo Mondo³.

Ma, senza voler prefigurare considerazioni conclusive, ci conviene, prima di addentrarci nella disamina del testo, controllare le fonti consultate da Marx e verificarne l'attendibilità⁴.

Denigrare la figura di Bolívar sembrò essere l'attività a cui maggiormente si dedicarono alcuni ufficiali europei che avevano servito ai suoi ordini e che per svariati motivi non si erano sentiti adeguatamente ricompensati. Né possiamo pensare che all'epoca fossero quelle le uniche fonti disponibili. Forse Marx cercò in un'unica direzione, quella che più logicamente si avvicinava ad una chiave di lettura di un Bolívar dittatore e di una guerra d'indipendenza che era fondamentale indirizzata a salvaguardare gli interessi economici di una classe sociale, *los mantuanos*, che erano di gran lunga più oppressivi, per le classi meno abbienti, degli stessi spagnoli⁵. Marx, dunque, scrive la « voce » Bolívar, servendosi essenzialmente di fonti « militari », tra l'altro non solo poco attendibili, ma anche chiaramente viziate da una evidente finalità di parte e viene meno a un metodo di analisi socioeconomica che

³ Per quanto concerne gli scritti di Marx ed Engels sull'America latina rinviamo all'attenta e curata raccolta edita da « Cuadernos de Pasado y Presente » a cura di Pedro Scaron: K. MARX - F. ENGELS, *Materiales para la historia de América latina*, Jórdoba 1975.

⁴ *Histoire de Bolívar*, par Général Ducoudray-Holstein; continuée jusqu' à sa mort par Alphonse Viollot, Paris 1831; *Memoirs of Gen[er]al John Miller (in the service of the Republic of Perù)*, COL[ONEL] HIPPISEY, *Account of his Journey to the Orinoco*, London 1819.

⁵ Per quanto concerne la bibliografia europea su Bolívar, nell'800, molto più vasta e molto più attendibile di quella citata da Marx, rinviamo al lavoro curato da A. Filippi, che analizza la presenza dell'opera e del pensiero di Bolívar nella cultura civile e politica e nella storiografia europea dell'Ottocento e del Novecento: *Bolívar y Europa, Bolívar en la cultura, el pensamiento y e la historiografía europea*, vol. I, Caracas 1983.

avrebbe comportato l'uso di altri strumenti d'indagine e l'approfondimento di ben più complesse fonti. Ma, non dimentichiamolo, la contingenza dello scritto non consente, in effetti, di dedurre da queste poche pagine una interpretazione del più ampio problema della visione marxista della storia del « Nuovo Mondo », interpretazione che in sostanza deve basarsi su altri elementi ed altre pagine di Marx, come si vedrà meglio in seguito. Quindi Marx compie una scelta chiaramente indirizzata verso quelle fonti militari che fra l'altro lo inducono ad abbandonare il classico metodo di analisi socio-economica che senza alcun dubbio sarebbe stato più efficace e ci avrebbe maggiormente aiutato per la comprensione del rapporto Marx-America latina. Tuttavia, la limitazione dell'indagine al solo aspetto politico-militare e il non ampliamento di essa alla più vasta dimensione socio-economica è abbastanza sorprendente, dal momento che nella più attendibile fra le fonti consultate da Marx, le *Memorie del generale Miller*, gli argomenti riferentisi all'atteggiamento delle classi sociali, con rispetto alla guerra d'indipendenza, alla situazione degli indigeni, così come all'importanza dell'abolizione da parte di Bolívar della *mita* e del *pongo*, vengono trattati anche con felice intuizione: « Ma di questi e di altri temi » — commenta Pedro Scaron — « la cui trattazione affidata alla penna di Marx, poteva essere molto sostanziosa, non incontriamo traccia nella biografia di Bolívar, centrata sulla storia militare e politica »⁶. L'opera di Hippiisley, *Account of his Journey to the Orinoco*, è cronologicamente la prima delle tre citate da Marx⁷. Il militare inglese fu, come molti altri, contrattato da Luis López Méndez per integrare col grado di tenente il 1° squadrone di Ussari venezo-

⁶ « Con ciò non vogliamo dire » — continua Scaron — « che questo esteso articolo sia irrilevante. Più importante che come biografia bolivariana, tuttavia, l'opuscolo di Marx ha valore proprio come documento per lo studio di Marx ». (K. MARX - F. ENGELS, *Materiales*, cit., *Introduzione*, p. 13).

⁷ Il titolo originale del lavoro di G. HIPPISEY è: *A Narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure in South America. Which Sailed from England in November 1817, and joined the patriotic forces in Venezuela and Caracas*.

lani. Ad Angostura gli fu affidato il comando di un corpo militare che dopo poco gli si sollevò contro, costringendo Bolívar a licenziarlo immediatamente, malgrado le sue maldestre giustificazioni. L'opera è tutta una invettiva contro Bolívar e le sue scarse capacità politico-militari, senza argomentare minimamente quanto in essa sostenuto, ma dedicando ampio spazio al pettegolezzo più banale⁸.

Dello stesso tenore e certamente non degne di maggior affidabilità sono le *Memorie* del generale H.L.V. Ducoudray-Holstein, che Marx cita, nell'edizione francese⁹. Il Lecuna ci ricorda come già in Spagna questo mediocre militare fosse stato licenziato dagli eserciti francesi e che dopo aver vagato fra Santo Domingo ed Haití, dove in mancanza di meglio faceva il maestro di musica, offrisse i suoi servizi agli indipendentisti che nel 1815 gli affidarono il comando di un forte a Cartagena. Partecipò tempo dopo, insieme a Bolívar, alla spedi-

⁸ Cf. M.A. OSORIO JIMENEZ, *Bibliografía Crítica de la Detracción Bolivariana*, Caracas 1959, pp. 182-183. Sul fatto che Hipsley era un mediocre militare ci è di conforto la testimonianza dello storico Alfred Hasbrouck, che nella sua opera, *Foreign legionaries in the Liberation of Spanish South America*, New York 1928, ce lo descrive come un ufficiale intrigante, ambizioso e privo di qualsiasi capacità strategica e di comando. Per ciò che poi concerne la confutazione dettagliata di quanto narrato da Hipsley circa le incapacità politico-militari di Bolívar rinviando all'opera di V. LECUNA, *Catálogo de errores y calumnias en la historia de Bolívar*, New York 1956. D'altro canto, quanto fosse poco credibile Hipsley è possibile vincerlo da un esame del carteggio con Bolívar (Cf. *Cartas del Libertador*, Caracas 1964-1970, vol. II, pp. 2-3, 10-13, 21, 24-26, 28, vol. VIII, p. 28; d'ora in poi si citerà con la sigla C.d.L.). La definitiva testimonianza di questa scarsa credibilità è data dal fatto che l'ufficiale inglese ritrattò le sue accuse e inviò una lettera di elogi solenni a Bolívar, nel 1826, rivedendo la parzialità delle sue posizioni e facendo ammenda delle sue precedenti convinzioni. Si tratta dell'evidente ritrattazione di chi desiderava riaccordarsi, per motivi solo economici, al carro del vincitore (Cf. M.A. OSORIO JIMENEZ, *Bibliografía*, cit., p. 182).

⁹ Il titolo originale dell'opera stampata a Boston nel 1829 è: *Memoirs of Simón Bolívar, President Liberator of the Republic of Colombia; and of his principal generals; secret history of the revolution and the events which precede it, from 1807 to the present time. With an introduction containing an account of the statistics, and the present situation of said republic; education, character, manners and customs of the inhabitants*. Oltre all'edizione francese che è, come si è detto, quella citata da Marx, vi è anche un'edizione in olandese.

zione de Los Cayos, a seguito della quale fu licenziato per la sua manifesta incapacità militare¹⁰. Nell'imponente carteggio di Bolívar non appare mai menzionato. Lo scritto del Ducoudray-Holstein, raccoglie in massima parte le testimonianze dei realisti che a seguito delle vittorie di Bolívar si erano rifugiati nelle Antille. Molti degli avvenimenti a cui egli faceva riferimento sono facilmente confutabili in base a testimonianze documentali e, come avremo modo di far notare in seguito, furono completamente avvalorati da Marx, che non si preoccupò minimamente di controllarne le fonti¹¹.

Infine, la fonte più attendibile, le *Memorie* del generale Miller, pone un primo problema circa l'individuazione dell'autore. In verità si sa ormai che l'autore materiale delle *Memorie* non fu il generale William, ma suo fratello John, il quale le scrisse consultando non solo i diari ed il carteggio del fratello, ma inserendovi una serie di osservazioni frutto di un suo viaggio in America latina, lasciandoci un po' perplessi sull'at-

¹⁰ Cf. V. LECUNA, *Catálogos*, cit.; come pure dello stesso autore: *Crónica razonada de las guerras de Bolívar*, New York 1956.

¹¹ Quando ad esempio descrive la battaglia di San Mateo, in effetti fa riferimento a quella de La Puerta; inventa di sana pianta una battaglia vinta da Piar a La Guaira; attribuisce la vittoria di Taguanes a José Félix Ribas, quando è risaputo che il Ribas non partecipò affatto a quella battaglia. Dà un resoconto della perdita di Puerto Cabello nel 1812 dove Bolívar appare come un disertore che pur di salvarsi abbandona i suoi uomini e la fortezza ad uno sparuto drappello di spagnoli. Così pure dà una versione della consegna di Miranda agli spagnoli tutta centrata sul tradimento di Bolívar che pur di ottenere un salvacondotto consegna l'artefice della Prima Repubblica ai suoi nemici. Questi avvenimenti che non corrispondono nella maniera più assoluta alla verità storica, come appare dagli stessi biografi di Bolívar, oltre che dalla documentazione archivistica, vengono tutti ripresi non solo da Marx, ma cosa assai strana, se si pensa al valore culturale dell'uomo, dallo stesso Salvador de Madariaga che su testimonianze di questo tipo costruisce la sua biografia su Bolívar (M.A. OSORIO JIMENEZ, *Bibliografía*, cit., p. 109). Una ricostruzione attenta e ampiamente documentata sugli avvenimenti qui accennati è fatta da A. MUJARES, *El Libertador*, Caracas 1969. S. de MADARIAGA, *Bolívar*, Messico 1951. L'edizione italiana pubblicata a Milano nel 1963, è stranamente tradotta da un'edizione inglese di Enrico dal Fiume. Per quanto concerne l'interpretazione di Bolívar di Salvador de Madariaga ci sia consentito di rinviare al nostro lavoro: *Bolívar e la rivoluzione panamericana*, Bari 1979, pp. 52-60.

tendibilità di alcune testimonianze, anche se il generale William non smentì mai quanto il fratello aveva scritto in suo nome¹². Ma le *Memorie* di Miller furono, purtroppo, poco utilizzate da Marx, perché anche se il generale inglese attribuisce propositi monarchici a Bolívar, in occasione dell'incontro di Guayaquil con San Martín, per molti altri versi fu estremamente cauto ed obiettivo nell'esprimere giudizi¹³. Miller resta comunque un testimone più che qualificato e benché critichi i progetti politici del venezuelano, o quelli che lui ritiene siano, in nessun momento gli nega la capacità di consolidare sul piano politico le sue vittorie militari. Egli, fedele sostenitore del liberoscambismo e fondamentalmente ancorato agli interessi britannici nel Nuovo Mondo, si compiace della necessità che le giovani repubbliche hanno di dover sostituire la Spagna, nei loro commerci, in particolar modo per le importazioni, con l'Inghilterra¹⁴. Ma restano pur sempre valide le testimonianze di Miller circa la capacità militare dei *criollos*, anche perché lo stesso Miller godeva di una grossa reputazione militare che Bolívar non mancò di riconoscergli in occasione della sua partecipazione alla decisiva battaglia di Ayacucho¹⁵. Marx

¹² Il titolo originale dell'opera è *Memoirs of General Miller, in the service of the Republic of Perú*, London 1828-1829. C'è da notare che Marx cita il lavoro facendo riferimento a John Miller che risulta essere solo l'estensore, ma che non ebbe nessuna parte nelle guerre d'indipendenza, né mai servì agli ordini di Bolívar. Sempre nel 1829 a Londra fu pubblicata anche un'edizione spagnola, ristampata poi a Madrid nel 1910, a cura del generale Torrijos.

¹³ Circa i propositi monarchici di Bolívar, in occasione di precedenti lavori sul suo pensiero costituzionale, abbiamo avuto modo di ricordare la costante « fede repubblicana » del *Libertador*. In particolare per quanto concerne i « progetti » di Bolívar in occasione dell'incontro con San Martín presso il porto di Guayaquil, ci sia consentito rinviare al nostro lavoro: *L'incontro di Bolívar e San Martín nelle pagine inedite della « Storia dell'America Meridionale »* di Luigi Nascimbene, in « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche », vol. XCVI, Napoli 1985.

¹⁴ Cf. W. MILLER, *Memorias del general Miller, al servicio de la República del Perú*, Madrid 1910, vol. II, pp. 256-261.

¹⁵ Cf. C.d.L., vol. IV, pp. 233-234. Si veda anche W. MILLER, *Memorias*, cit., vol. I, p. 189. Giudizi lusinghieri circa le capacità militari degli americani sono inoltre espressi alle pp. 137-146. Così inoltre commenta la possibilità di un corpo di spedizione europeo per invadere quelle terre appena liberate: « Se vi fosse una qualche

tenne in poco conto queste testimonianze; infatti basti pensare che per ciò che concerne la battaglia di Ayacucho preferì le versioni di Hippiusley e di Ducoudray-Holstein a quella di Miller che vi aveva partecipato direttamente, « coprendo di tanta gloria la sua patria »¹⁶. Vi è quindi in Marx una selezione delle fonti per molti versi pretestuosa e ciò conferma che la scelta di « certe » fonti, non fu solo dovuta alla mancanza di « altre », come sembra voler sostenere Max Zeuske in un recente saggio su Bolívar e Marx¹⁷.

Probabilmente la visione che Marx ha di tutta la vicenda bolivariana risente evidentemente della sua posizione « anti-bonapartista » che, tuttavia, era naturalmente radicata in una considerazione storica europea. Ma ciò non impedisce, e qui sta l'origine dell'incomprensione marxiana, di considerare Bolívar come il Bonaparte americano. La ricerca di argomentazioni che ci permettano di comprendere il perché di una tale ricostruzione storiografica di un personaggio, di cui non poteva sfuggire l'importanza, non ci deve impedire un'analisi testuale che ci consenta, non tanto e non solo di riscontrare gli errori storici in cui incorre Marx, quanto di cercare di interpretare, attraverso il modo in cui riporta i fatti ed il giudizio critico a cui li sottopone, il metodo storiografico (tenendo presente che si fa riferimento ad uno scritto per molti versi legato ad una produzione di *routine*) e la giustificazione ideologica.

Nella prima parte della biografia bolivariana di Marx, due sono le questioni che appaiono più interessanti, anche perché

nazione straniera così chisiottesca che osasse inviare una considerevole forza in qualunque punto dell'America spagnola, i *montoneros gauchos*, o *guasos*, li terrebbero opportunamente testa, ed il clima poi farebbe il resto » (*ivi*, vol. II, p. 235).

¹⁶ C.d.L., vol. IV, p. 234.

¹⁷ M. ZEUSKE, *Bolívar y Marx*, in « Tierra Firme », n. 3, Caracas 1983, p. 177. « È molto facile » — scrive con molta approssimazione il Zeuske — « accusare Marx di aver utilizzato queste fonti senza la necessaria critica; tuttavia considerato il tempo e le circostanze, non sarebbe corretto. Marx osservò, ad esempio, molto attentamente, il principio della concordanza circa il contenuto di diverse fonti, comparandole. [sic!] Ma il fatto di fondo era che tutte le fonti disponibili per lui coincidevano nelle menzionate critiche ostili a Bolívar » (*ibid.*).

hanno fatto discutere a lungo gli storici che si sono affannati a giustificare o a condannare il comportamento di Bolívar, che resta comunque poco chiaro: la resa di Puerto Cabello e l'arresto di Miranda da parte degli spagnoli¹⁸. In precedenza, comunque, Marx sottolinea l'appartenenza di Bolívar ad una famiglia *mantuana*, e non si comprende se ciò è dovuto semplicemente al fatto che il termine viene trascritto in spagnolo, o perché, in sintonia con la sua impostazione socio-politica, Marx vuol mettere in evidenza l'origine « borghese », o comunque aliena, dagli interesse popolari, di Bolívar. È certo che il *Libertador* fu strumento delle classi sociali più economicamente rilevanti della colonia, che sfruttarono gli ideali indipendentisti solo ed esclusivamente per trafficare liberamente e per aggiungere al potere economico che già possedevano, il potere politico, che era nelle mani degli amministratori coloniali, il più delle volte, inetti e corrotti. Bisogna però ricordare anche che Marx attribuisce alle classi popolari americane, che il più delle volte furono costrette a partecipare alle guerre d'indipendenza, un sentimento nazionale che esse non ebbero mai. In particolare, nel commentare gli avvenimenti del '13, Marx accenna ad un passaggio in massa dei nativi dalle file degli spagnoli a quelle degli insorti e ciò non è affatto vero¹⁹. In effetti, sin dai primi tempi della colonia, la corona aveva cercato di porre un freno allo strapotere dei *mantuanos* emanando una serie di *redulas* che non furono mai rispettate « per la palese protezione

¹⁸ Vale la pena segnalare, qui due approssimazioni in cui incorre Marx: la prima l'ando afferma che Bolívar visse per alcuni anni a Parigi; in verità vi si fermò solo per qualche giorno, dal 20 gennaio 1802 al 16 febbraio; vi farà poi ritorno nel marzo del 1804 ed infine la terza ed ultima volta nel dicembre dello stesso anno (K. MARX, *Bolívar y Ponte Simón*, cit., p. 440. D'ora in poi si citerà con la sigla *B.d.M.*). Circa il soggiorno di Bolívar a Parigi ed in Europa si veda la cronologia commentata di M. ALVAREZ GARCIA e A.J.A. MARTINS, *Simón Bolívar en Europa*, Bruxelles 1983, pp. 27-29, 41-53, 59-63. La seconda riguarda il ritorno di Bolívar dall'Europa, che non avvenne nel 1809 (*B.d.M.*, p. 441), bensì nel giugno del 1807.

¹⁹ « La capacità di resistenza degli spagnoli » — scrive Marx — « fu indebolita in parte, per essere i tre quarti del loro esercito formati da indigeni che, ad ogni scontro tra le opposte schiere, passavano al nemico » (*B.d.M.*, p. 441).

che scandalosamente manifestano ai *mulatos* ed ai *pardos* e a tutta la gente vile, per sminuire la stima delle antiche famiglie ed onorate »²⁰. In verità sia i *mulatos* che i *pardos*, così come gli *zambos*, i *cuarterones*, i *tercerones* e tutte le classi povere si sentivano giustamente molto più legate al lontano monarca, quasi sempre « paterno », che ad un potere locale o estremamente burocratizzato o economicamente arrogante.

Per quanto concerne la perdita di Puerto Cabello, è certamente una pagina oscura dell'attività militare di Bolívar. Inutili sono la ricerca di giustificazioni che molti storici hanno pretestuosamente voluto rintracciare; forse essa si deve più che alla codardia, (non si spiegherebbero poi le altre contestate gesta militari di Bolívar) all'imperizia del giovane colonnello, che al cospetto di militari veterani non seppe far loro fronte. Egli stesso in una successiva lettera a Juan Jurado dell'8 dicembre del 1814 ricorda l'avvenimento che « distrusse la mia patria e mi tolse l'onore »²¹.

Ben diversa è la questione circa l'arresto di Miranda da parte di Casas, Peña e Bolívar e la sua consegna agli spagnoli. Marx presenta l'avvenimento come un tradimento, organizzato solo per cercare di salvare a tutti i costi la vita²². Bisogna

²⁰ Si cita la protesta che i *mantuanos* fecero pervenire al re di Spagna contro l'atteggiamento dei magistrati coloniali che invano cercavano di far attuare le *reales cédulas* che venivano emanate in favore di quella « gente vile » (cf. P. LIRA URQUIETA, *Andrés Bello*, México-Buenos Aires 1948, p. 13).

²¹ *C.d.L.*, vol. I, p. 147. Qui vale la pena ricordare che non fu questo il primo intervento di Bolívar nella lotta per l'indipendenza. Marx non cita minimamente, forse sono carenti le sue fonti, l'attività politica che già nel 1811 vedeva Bolívar fra i membri più attivi della Sociedad Patriótica in cui in un accorato discorso tenuto il 15 luglio dello stesso anno, rivendicava la piena indipendenza per tutta l'America latina (cf. A. SCOCOZZA, *Bolívar*, cit., p. 45).

²² *B.d.M.*, p. 441. « Alle due del mattino » — scrive Marx — « mentre Miranda dormiva profondamente, Casas, Peña e Bolívar, entrarono nella sua stanza con quattro soldati armati, gli tolsero di soppiatto spada e pistola e dopo averlo svegliato gli ingiunsero di alzarsi e di vestirsi. Dopo averlo arrestato, lo consegnarono a Monteverde, che lo inviò a Cádiz, dove, dopo qualche anno di prigionia morì in carcere ». Inutile dire che Marx continua precisando che questo gesto valse a Bolívar un salvacondotto che gli permise di espatriare indisturbato e gli evitò come sosteneva anche il de Madariaga la confisca dei suoi beni.

osservare che sia Marx che Salvador de Madariaga nel citare a sostegno della loro tesi varie fonti, dimenticano un documento importante quale la narrazione che dell'episodio fa Francisco Iturbe, amico personale di Bolívar, che si era recato da Monteverde a intercedere per lui e che riferisce poi a Felipe Larrázabal, primo biografo di Bolívar. Inoltre lo stesso Miller, fonte di Marx, riporta, anche se non ne cita la fonte, la stessa versione che degli avvenimenti ci dà l'Iturbe²³.

Alla caduta della Prima Repubblica non viene dedicata maggior attenzione. Marx non fa nessun riferimento al celebre *Manifiesto de Cartagena*, in cui Bolívar lucidamente analizzava i motivi politici più che militari del fallimento della prima esperienza repubblicana, ma attraverso una ricostruzione affi-

²³ Infatti sia Marx che de Madariaga citano esclusivamente la lettera che il 26 giugno del 1812 Monteverde manda al governo spagnolo, dove dice che Casas, Peña e Bolívar gli avevano consegnato Miranda e per tal motivo i tre cospiratori venivano rimessi in libertà e che anzi si rilasciava un passaporto a Bolívar per i servizi resi al governo spagnolo. Iturbe, che come si è detto fu testimone oculare, riferisce in maniera più dettagliata e meno capziosa l'effettivo svolgersi dell'incontro fra Bolívar e Monteverde: « Così Monteverde rispose [alla richiesta del passaporto per Bolívar]: « Va bene » e rivolgendosi al suo segretario Bernardo Muros gli disse: « Si concede il passaporto al signore (guardando Bolívar) in ricompensa del servizio reso al Re arrestando Miranda ». Sino a quel momento Bolívar era restato in silenzio, ma all'udire le parole di Monteverde al segretario Muros, rispose prontamente che aveva arrestato Miranda per castigare un traditore della sua patria, e non per servire il Re. Tale risposta urtò Monteverde, ma Iturbe insistette che ormai gli era stato offerto il passaporto e che si era impegnato personalmente come garante e finì col dire giocosamente a Muros, al quale lo univa una lunga e fedele amicizia: « Andiamo, non presti attenzione a questo scheletro, gli dia il passaporto e che vada via immediatamente » (F. LARRÁZABAL, *Vida de Bolívar*, Caracas 1883, vol. I, p. 17; S. DE MADARIAGA, *Bolívar*, Milano 1963, pp. 252-253). Miller stesso ricorda che la precipitosa ed incondizionata resa di Miranda agli spagnoli aveva sollevato un notevole malcontento fra gli ufficiali dell'esercito indipendentista, ma Miranda si era lasciato intimorire non solo dalla scarsa capacità dei suoi ufficiali, vedi la perdita di Puerto Cabello, ma essenzialmente dalla scarsa partecipazione popolare e dal caos causato dal terremoto del giovedì santo del 1812 che distrusse quasi completamente Caracas e che il clero reazionario e realista predicò come il meritato castigo e monito divino ai « peccatori repubblicani » (W. MILLER, *Memorias*, cit., vol. II, pp. 277-278). E a proposito dell'incontro con Monteverde, Miller ci narra: « Bolívar rispose che lo aveva arrestato per castigare un traditore della sua patria e non per servire il re » (*ibid.*).

data esclusivamente ad avvenimenti militari, il più delle volte frutto della memoria faziosa del Docoudrey-Holstein, traccia le linee della caduta della Seconda Repubblica sotto le orde del *llanero* Boves²⁴. Le « truppe spagnole agli ordini di Boves » di cui parla Marx, che ripetutamente inflissero dure e decisive sconfitte agli indipendentisti, altri non erano che ampie masse popolari, esasperate dai molti sacrifici a cui erano costretti da una guerra che le riguardava sempre meno. Bolívar, che, sempre secondo quanto ci narra Marx, è eternamente in fuga, ripara a Cartagena, « qui per scusare la loro fuga (quella di Bolívar e Nariño) pubblicarono un memoriale giustificatorio pieno di frasi altisonanti »²⁵. Senza dubbio il riferimento è al *Manifiesto de Carúpano*, che non è solo un tentativo di giustificazione per le avverse sorti della guerra; ma può essere considerato una significativa e attenta analisi sui « flussi e riflussi » rivoluzionari. Oggetto di tutto il documento è la realtà spazio-temporale in cui gli avvenimenti si svolgono senza indugiare minimamente in astrazioni, ma soffermandosi sulla dura nuova esperienza sino a quel momento non considerata dagli « aristocratici *mantuanos* »: la guerra civile. « Se il destino incostante — scrive Bolívar — « ha fatto avvicinare la vittoria tra il nemico e noi, fu solo per causa degli americani stessi ai quali una inconcepibile demenza fece impugnare le armi per distruggere i suoi liberatori e restituire lo scettro ai suoi tiranni. L'esercito liberatore ha sterminato le bande nemiche, ma non ha potuto, nè dovuto sterminare dei popoli per la cui felicità ha combattuto centinaia di battaglie. Non è giusto distruggere gli uomini che non vogliono essere liberi, nè è libertà quella che godono sotto il dominio delle armi »²⁶.

Sorte non migliore spetta a quello che unanimemente è definito uno dei più importanti documenti bolivariani, la

²⁴ *B.d.M.*, pp. 441-442. Per un'analisi del *Manifiesto de Cartagena*, ci sia consentito rinviare al nostro, *Bolívar*, cit. pp. 52-62.

²⁵ *B.d.M.*, p. 442.

²⁶ S. BOLÍVAR, *Proclamas y discursos del Libertador*, a cura di V. Lecuna, Caracas 1939, p. 112.

Carta de Jamaica, a cui Marx dedica poche righe: « Messosi, al sicuro, rese ancora un pubblico proclama che lo presentava come vittima di qualche segreto nemico o fazione e che difendeva la sua fuga prima dell'arrivo degli spagnoli come una rinuncia al comando per amore della pubblica pace »²⁷. Il documento a cui fuggacemente fa cenno Marx è invece di ben più vasta portata. Bolívar mostra una profonda capacità di analisi e attraverso cinquantasei fitti paragrafi passa in rassegna il futuro politico delle colonie spagnole, il fondamento giuridico dei movimenti di liberazione e l'assetto che si daranno i nuovi Stati una volta liberati. Il tutto appare in sostanza frutto di un'accorta disamina e di una elaborazione ideologica « americanista », costantemente alla ricerca di una autenticità politica, che scaturisse da una visione, una *Weltanschauung*, attenta alla capacità di essere « America », di un popolo e della sua epocale esperienza²⁸.

Dopo aver brevemente accennato al *proclama* di Ocumare in cui Bolívar manifesta la sua intenzione di « chiamare », una volta raggiunta la libertà, « il popolo a eleggere i propri deputati al Congresso », Marx, citando un non meglio precisato testimone oculare, riprende a descriverci una serie di sconfitte ignominiose di Bolívar, quasi sempre impaurito al primo comparire di un piccolo e sparuto drappello di spagnoli²⁹.

Gli avvenimenti successivi, che vanno dalla seconda metà del 1817 al 15 febbraio del 1819, data di convocazione del Congresso di Angostura, segnarono la nascita della Terza Repubblica ed il definitivo consolidamento politico del progetto istituzionale bolivariano. Marx, ancora una volta, pur citan-

²⁷ B.d.M., p. 442.

²⁸ La bibliografia sulla *Carta de Jamaica* è come si può immaginare vastissima; anche qui ci sia consentito rinviare al nostro *Bolívar*, cit., pp. 62-74.

²⁹ B.d.M., p. 442. Il testimone oculare non è altri che Ducoudray-Holstein, dalle cui pagine, Marx cita testualmente. Va però precisato che il Ducoudray non poteva essere presente all'avvenimento e non si trovava in Ocumare, bensì a Carupano, dove era stato congedato da Bolívar, che in quell'occasione come si è detto aveva minacciato di fucilarlo (cf. A.F. BRUCE, *Bolívar, visto por Carlos Marx*, Caracas 1961, pp. 47-48).

doli, non riesce a cogliere la portata di fatti che erano alla base del sorgere dei Nuovi Stati³⁰. In verità Bolívar emanò in quel periodo una serie di importanti decreti, quali quelli del 3 settembre e del 18 ottobre del 1817, con cui regolamentava la confisca dei beni degli spagnoli, che sino a quel momento era avvenuta senza alcun controllo ed in maniera del tutto arbitraria. Egli ristrutturò l'esercito e nominò un *Consejo Provisional del Estado* diviso in tre sezioni: Stato e Finanza, Marina e Guerra, Interni e Giustizia. Si nominò *Jefe Supremo de la República* con poteri praticamente illimitati e giustificò tale scelta, vista l'impossibilità di istituire un governo rappresentativo e di varare una Costituzione liberale « alla cui realizzazione sono diretti i miei sforzi », giacché bisognava dare una guida certa per creare quell'embrione di Stato che facesse rispettare leggi, regolamenti e disposizioni sulle cui basi convocare un'Assemblea « che per numero e dignità dei suoi membri meriti la fiducia pubblica »³¹. Così pure, non si fa cenno, nella narrazione marxiana, ai provvedimenti che riorganizzarono il commercio e la giustizia, nè a quelli che mettevano in essere le prime forme democratiche, come i consigli municipali elettivi, a cui erano demandati gli stessi compiti e le stesse attribuzioni, (e non erano né poche, né irrilevanti) che avevano i *Cabildos*³². Ma per Marx Bolívar « aveva perduto una dozzina di battaglie e tutte le province del Nord dell'Orinoco [...] In un momento estremamente critico, una nuova combinazione di fortunati eventi cambiò nuovamente il volto delle cose »³³.

³⁰ Marx, si limita a citare lungamente la disputa con Piar, terminata con la fucilazione di questi, che è vista come un intrigo di Brion che odiava Piar e sosteneva caldamente Bolívar. « Poiché Brion aveva puntato sul successo del *Libertador* il suo grosso patrimonio privato, pretese che questi fosse nominato membro, [di un triunvirato che doveva provvisoriamente reggere l'esecutivo] nonostante la sua assenza ». E così viene sintetizzata tutta l'attività di Bolívar, che sempre secondo Marx altro non sa fare se non ordire una trama contro Piar, fucilarlo e mettersi a capo del *Consejo Supremo de la Nación* (B.d.M., p. 443).

³¹ Cf. D.F. O'LEARY, *Documentos*, Caracas 1879, vol. XV, pp. 439-441.

³² Su ciò si veda il lavoro di M.A. RODRIGUEZ, *Bolívar en Guayana*, Caracas 1972.

³³ B.d.M., p. 444.

Così, quasi come un « fatto provvidenziale », Marx introduce a quello che fu un avvenimento decisivo per tutta l'America meridionale, la convocazione del Congresso di Angostura e l'approvazione della prima Costituzione chiaramente informata ai principi classici dell'illuminismo politico. Di tutto ciò vi è solo qualche cenno. Si deve allora pensare che Marx non abbia affatto letto il testo costituzionale, ma si può anche dubitare di ciò e, riguardando tutto il contesto dello scritto, sostenere che tale dimenticanza rientri in quella « morsa ideologica » in cui doveva essere costretto il *mantuano* reazionario, il « Napoleone delle ritirate »³⁴.

Dal giugno all'agosto del '19, Bolívar dopo una lunga serie di battaglie vittoriose (Paya, Gámeza, Pantano de Vargas, Boyacá), libera la Colombia ed entra a Bogotá. Ma Marx, non può riconoscere, malgrado l'opinione dello stesso Miller, la capacità strategico-militare di Bolívar e così commenta: « Predispone ogni cosa, da Santander, le truppe straniere, composte per lo più da inglesi, decisero il destino della Nuova Granada »³⁵. Dei 14.000 uomini che componevano l'esercito di Bolívar solo 300 facevano parte della legione britannica, che, senza dubbio, gettò nelle battaglie un grosso contributo di esperienza e combattività e il generale Miller ricorda come gran parte delle vittorie furono dovute ad operazioni strategiche, dirette dallo stesso Bolívar di inaudita audacia, come l'attraversamento, prima, dei *llanos* nella stagione delle piogge e quindi inondati e quasi impraticabili, ed il superamento rapido,

poi, ed in punti particolarmente impervi, delle Ande, che presero completamente di sorpresa gli spagnoli³⁶.

Senza voler indugiare oltre sugli avvenimenti militari che seguirono, sui quali Marx ama soffermarsi, facendo il possibile per dimostrare o l'incapacità o la « fortuna » del *Libertador*, si resta colpiti ancora una volta dalla pretestuosità delle argomentazioni marxiane nell'affrontare due momenti decisivi nello studio della prassi politico-istituzionale bolivariana: la Costituzione boliviana ed il Congresso di Panamá³⁷.

Certo una prima lettura del testo costituzionale, redatto da Bolívar, che sperava fosse adottato non solo dalla Bolivia ma da tutti i nuovi Stati indipendenti³⁸, può presentare alcune difficoltà interpretative se non si tiene conto delle premesse e della peculiarità della situazione politica in cui l'elemento predominante è l'incertezza istituzionale, causata da un endemico vuoto di potere. Ci troviamo in una fase in cui Bolívar è all'apice del suo potere militare e politico, ma è pur vero che la sua popolarità è vasta e che scarse sono le alternative politiche al suo « cesarismo ». « Qui, dove le baionette di Sucre » — scrive sempre Marx — « dominavano incontrastate, Bolívar poté liberamente soddisfare la sua attitudine al potere dittatoriale, introducendo il « Codice Boliviano » un'imitazione del *Code Napoléon* »³⁹. Anche in questo caso è lecito ritenere

³⁶ W. MILLER, *Memorias* cit., p. 286.

³⁷ *B.d.M.*, pp. 445-446.

³⁸ Infatti a proposito della « sua costituzione » per la Bolivia così scriveva a Sucre nel maggio del 1826: « Si sta stampando oggi stesso la mia costituzione boliviana: questa deve servire per gli Stati in particolare e per la federazione in generale. Lei deve dare l'esempio con la Bolivia a questa federazione, adottando chiaramente la costituzione che ha avuto una perfezione inaspettata » (*C.d.L.*, vol. V, p. 99).

³⁹ *B.d.M.*, p. 445. Vi sono senza dubbio nel progetto chiari riferimenti al codice napoleonico, anche se limitatamente; Bolívar però preferisce citare come fonte la costituzione haitiana. Infatti quando traccia lo schema del potere esecutivo, così dice nel suo *Discorso al Congresso Costituente de Bolivia*: « Il Presidente della Bolivia partecipa delle facoltà dell'Esecutivo Americano, ma con restrizioni favorevoli al popolo. La sua durata è quella dei presidenti di Haiti. Io ho assunto per la Bolivia, l'Esecutivo della Repubblica più democratica del mondo » (*S. BOLÍVAR, Proclamas*, cit., p. 326).

³⁴ Sulla Costituzione di Angostura ci sia consentito non aggiungere altro. Il discorso sarebbe estremamente lungo e non ci sembra questa la sede, anche perché tale argomento è stato da noi più volte fatto oggetto di riflessione, sia nel già citato *Bolívar e la rivoluzione panamericana*, pp. 81-91, che in due lavori specifici: *Le idee costituzionali di Simón Bolívar*, in « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche », vol. LXXXIX, Napoli 1979, e *Dalla democrazia costituzionale al presidenzialismo autocratico: saggio sui poteri dello Stato nelle costituzioni bolivariane*, in « Soldier-Statesmen of the Age of the Enlightenment », Acta n. 7 (Washington, D.C. 25-30 July 1982), Manhattan 1984.

³⁵ *B.d.M.*, p. 144.

che Marx avesse letto distrattamente o non avesse letto affatto il « Codice Boliviano ». Infatti, sia per quanto concerne la « presidenza a vita » con la possibilità di nominare un successore, sia per ciò che riguarda le tre Camere previste per il Legislativo, non si possono rilevare analogie tali da far pensare ad una riproduzione del « cesarismo democratico » previsto nelle costituzioni degli anni VIII e X. Se si tiene conto dei limiti imposti al Presidente della Repubblica boliviana, il modello è molto più simile al costituzionalismo britannico e, ancora, se si prende in esame il tricameralismo e le funzioni assegnate alla Camera dei Censori ed alla procedura legislativa, è lampante la scarsa somiglianza col Legislativo dell'anno VIII, mentre il tutto funziona esattamente, con pochissime varianti, come il bicameralismo ⁴⁰. Ma non sono certamente solo questi gli aspetti che andrebbero sottolineati e commentati. Sarebbe qui lungo e forse inopportuno ricostruire i momenti salienti e le motivazioni politico-culturali che portarono all'ideazione della costituzione boliviana. La presidenza a vita, il tricameralismo e così gli altri aspetti istituzionali, possono anche essere intesi sotto una « prospettiva autoritaria » o « dittatoriale », senza perciò dover affrettare conclusioni che non « vogliono » tener conto della situazione politico-sociale in cui si inseriscono certi « espedienti istituzionali ». Non si tratta di « mescolare la forza all'intrigo » e ci sembra davvero superficiale il fatto che Marx, così attento ai fenomeni socio-economico, si lasciasse sfuggire alcuni elementi essenziali nella ricostruzione di avvenimenti che accanto a distorsioni democratiche e ad intenti autoritari furono qualificanti per l'assetto dei nuovi Stati. Vogliamo far riferimento a quella gran quantità di de-

⁴⁰ Su ciò si veda J.J. CHEVALLIER, *L'influence des Lumières et de la révolution française sur l'organisation du Pouvoir dans les premières Constitutions de l'Amérique latine*, in AA.VV., *El pensamiento constitucional de latinoamérica, 1810-1830*, Caracas 1962, vol. IV, pp. 247-249. L'attività legislativa era demandata essenzialmente alla Camera dei Tribuni ed al Senato. La terza Camera, quella dei Censori, interveniva solo in caso di contrasto fra le prime due. (Su questi argomenti rinviamo ai nostri lavori sul costituzionalismo di Bolívar precedentemente citati).

creti che precedettero e prepararono la costituzione boliviana. Oltre alla riorganizzazione dei tribunali e delle finanze dello Stato, due decreti avrebbero dovuto attirare l'attenzione della ricostruzione marxiana (sempre tenendo conto delle fonti consultate da Marx e del suo evidente interesse a non allargare l'indagine) per la loro importanza sociale e per essere di fatto « rivoluzionari » e ampiamente osteggiati dai latifondisti e dai proprietari delle miniere dell'Alto Perú. Pensiamo qui ai decreti sull'istruzione pubblica che doveva essere gratuita *uniforme y general*. Si tratta in effetti di un tentativo di applicazione pratica di un modello « illuministico » che affidava la stessa sopravvivenza delle istituzioni repubblicane all'educazione ed istruzione dei cittadini. Di qui l'individuazione della lotta all'analfabetismo tra i compiti primari dello Stato ⁴¹. Così pure non si possono dimenticare tutti quei provvedimenti che furono presi in favore degli indigeni, che rappresentavano la classe più povera e la meno protetta di tutto l'Alto Perú. Con i decreti emanati da Bolívar nel 1824 e nel 1825 si eliminò il « servizio personale », si stabilì che le giornate lavorative dovevano essere pagate in contanti e non in natura, evitando così che il duro lavoro degli *indios* fosse compensato con « una manciata di ortaggi ». Ma ancora più decisiva fu la dissoluzione delle comunità indigene e l'istituzione della proprietà privata contadina con la quale gli *indios* furono dichiarati pieni proprietari delle terre che lavoravano, e che prima avevano solo in possesso dietro pagamento di un « tributo » ⁴². « Così nelle lotte di indipendenza » — commenta Celso Furtado — « sono

⁴¹ Cf. S. BOLÍVAR, *Proyecto de Constitución para la República Boliviana, Lima 1826*, a cura di P. Grases e di T. Polanco Alcántara, Caracas 1978, pp. 58-61. L'attenzione di Bolívar per i problemi dell'educazione fu sempre costante. Si pensi al *Poder Moral* della Costituzione di Angostura. Esso era diviso in due camere: Morale e di Educazione. In particolare alla Camera di Educazione era affidato il compito di provvedere all'educazione dei cittadini dalla nascita sino all'età di dodici anni. Così come aveva il dovere, di organizzare l'istruzione primaria, di costruire scuole e di sorvegliare sulla salute dei bambini in età scolare (cf. *El Libertador y la Constitución de Angostura de 1819*, a cura di P. Grases y T. Polanco Alcántara, Caracas 1970, pp. 202-205).

⁴² S. BOLÍVAR, *Proyecto*, cit., pp. 60-62.

perceptibili due movimenti che saranno presenti nell'evoluzione successiva dell'America latina: da una parte si forma una borghesia di tipo europeo, che aspira a liquidare il passato precolombiano e coloniale e che cerca di integrare le diverse regioni nelle correnti di espansione del commercio internazionale; dall'altra si manifestano forze tendenti a rompere le strutture di dominazione imposte dal regime coloniale, che si propongono di integrare nel quadro politico-sociale le masse indigene e a definire una autonoma personalità dell'America latina». Ed in nota significativamente aggiunge: «Un rappresentante eminente di questa corrente liberale è il *Libertador* Simón Bolívar»⁴³.

Anche il Congresso di Panamá è visto in maniera estremamente riduttiva. Per Marx l'intento di Bolívar sarebbe unicamente quello di unire tutti gli Stati latinoamericani sotto la sua dittatura: «Nel 1827, anno in cui la sua potenza cominciò a declinare, riuscì a convocare un congresso a Panamá, con l'apparente scopo di istituire un nuovo codice democratico internazionale. Ministri plenipotenziari furono inviati dalla Colombia, dal Brasile, da La Plata, dalla Bolivia, dal Messico, dal Guatemala, ecc. Egli mirava in realtà a riunire tutto il Sud-america in un'unica Repubblica federale di cui avrebbe dovuto essere il dittatore»⁴⁴. In effetti, quale che sia l'occasionalità dello scritto marxiano e anche volendo attribuire ad esso l'importanza che merita, non si può non rilevare l'incomprensione mostrata verso uno dei momenti essenziali e decisivi non certo soltanto della biografia bolivariana, quanto, piuttosto, del futuro assetto degli Stati latinoamericani. Certo se Bolívar avesse «partorito» l'idea solo nel '27, qualche dubbio sulla «limpidezza» delle intenzioni poteva, a giusta ragione, sorgere, ma essa fu sempre costante, fu «un'idea fissa», forse il vero scopo di tutta la sua attività politica. Nella *Carta de Jamaica*, del 1815, (Marx avrebbe dovuto leggerla, giacché come abbiamo

⁴³ C. FURTADO, *L'economia latinoamericana. Dalla conquista iberica alla rivoluzione cubana*, Bari 1971, pp. 33-34.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 445.

visto la cita), le intenzioni panamensi di Bolívar sono già presenti: «È un'idea grandissima quella di pretendere di formare di tutto il Mondo Nuovo una sola nazione con un unico vincolo che unisca le varie parti tra loro e queste con l'insieme. Come sarebbe bello che l'istmo di Panamá fosse per noi quello che l'istmo di Corinto era per i Greci! Volesse Iddio che un giorno noi avessimo la fortuna di insediare là un augusto Congresso dei rappresentanti delle Repubbliche, dei Regni e degli Imperi, per trattare e discutere i supremi interessi della pace e della guerra con le nazioni delle altre parti del mondo»⁴⁵. E così potrebbero essere citati molti altri scritti il cui oggetto prefigura l'idea del Congresso di Panamá, che diventa l'idea portante, il motivo essenziale della lotta di emancipazione bolivariana. La sbrigatività della ricostruzione marxiana è resa evidente dal fatto che non si trova alcun riferimento ai contenuti e agli argomenti che avrebbero dovuto costituire oggetto di discussione e deliberazione da parte del Congresso. Da un loro esame, forse, poteva scaturire la più precisa collocazione della visione politico-istituzionale di Bolívar e poteva essere individuato un progetto di integrazione politica degli Stati latinoamericani non riducibile certo ad una sottintesa volontà di egemonia bolivariana⁴⁶. A ciò si aggiunga

⁴⁵ *C.d.L.*, vol. I, p. 232.

⁴⁶ Le tesi che secondo Bolívar dovevano essere oggetto della discussione congressuale, possono riassumersi in 8 punti: 1) Perpetua neutralità degli Stati partecipanti al Congresso e abbandono di ogni ricorso alla guerra per risolvere controversie interne. 2) Considerare gli effetti della dichiarazione di Monroe, circa ogni ingerenza dell'Europa negli affari americani. 3) La stesura di un Codice di Diritto Pubblico Americano, vincolante per gli Stati membri che eviti ogni ricorso alla guerra. 4) Considerare l'opportunità di organizzare una spedizione mirante a liberare le isole di Cuba e Puerto Rico. 5) Abolizione in tutti gli Stati della tratta degli schiavi. 6) Salvaguardia della sovranità nazionale e della volontà popolare, garantendo nelle istituzioni interne di ogni Stato principi di democrazia e di libertà politica. 7) Istituzione di un arbitrato che risolva le dispute fra gli Stati partecipanti. 8) Riunione periodica del Congresso e creazione di una flotta e di un esercito comune che garantiscano l'applicazione dei provvedimenti adottati (cf. J. BYRNE LOCKYER, *Orígenes del panamericanismo*, Caracas 1976, pp. 287-321; ci sia consentito anche qui rinviare ad un nostro lavoro: *La integración latinoamericana: Bolívar y el Congreso de Panamá*, in «Nueva Expresión», n. 3, Caracas 1980).

la coscienza che ha Bolívar del ruolo che si apprestano a giocare gli Stati Uniti in America latina. Sono ormai del tutto evidenti gli effetti della dottrina Monroe e Marx non dovrebbe ignorare la portata e il significato di una scelta determinante ai fini dell'assetto « imperialistico » che viene costituendosi progressivamente proprio a partire da questa dottrina. Marx non accenna minimamente alla chiarezza con cui Bolívar aveva saputo individuare l'atteggiamento che avrebbero avuto gli Stati Uniti di fronte al costituirsi di un « blocco » di nazioni latinoamericane. Infatti nessun accordo doveva essere sottoscritto con gli Stati Uniti: « Una volta sottoscritto il patto con il forte, è eterna la sottomissione del debole. A ben considerare, avremo tutori nella gioventù, padroni nella maturità ed infine nella vecchiaia saremo liberi »⁴⁷. Bolívar cercò di non invitare i nordamericani al Congresso di Panamá, ma questi, complice Santander, riuscirono ad ottenere un invito anche se poi non intervennero ai lavori. Comunque le disposizioni che avevano i delegati del Nord erano chiare: impedire qualunque forma di federazione e soprattutto ostacolare ogni intento di porre in discussione l'assetto di Cuba e Puerto Rico che erano ancora colonie spagnole. Anche l'Inghilterra si adoperò « balcanicamente » a che i risultati del Congresso fossero effettivamente effimeri⁴⁸. D'altra parte, che l'idea di una integrazione politica dell'America latina non fosse poi così riducibile solo agli intenti egemonici di Bolívar è attestato da una sua pregnanza che certo non va misurata tanto per gli effetti irrilevanti che in pratica ebbe, ma in base al fatto che, ancor oggi, « l'utopia bolivariana » è considerata come un modo diverso, nuovo, di intendere i problemi latinoamericani. Il modo in cui ormai da più parti si pone il problema, per le nazioni latino-

⁴⁷ *Cd.L.*, vol. III, p. 449. « Vogliono invitare » — segue Bolívar — « al Congresso gli Stati Uniti per ostentare liberalità o per invogliare i invitati a partecipare al banchetto: dopo che saremo tutti così riuniti, avverrà come nella festa dei Lapiti, dove entrò il leone e divorò i invitati » (*ibid.*).

⁴⁸ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Materiales*, cit. p. 119. Si veda inoltre sulla politica degli Stati Uniti in quei frangenti in America latina l'interessante lavoro di L. LANGLEY, *The Cuban Policy of the United States*, New York 1968.

americane, del neocolonialismo o se si vuole dell'imperialismo delle potenze economiche (e chiaramente non pensiamo solo agli Stati Uniti) passa attraverso l'individuazione di una politica estera unitaria. La ricerca di elementi comuni e di politiche più coinvolgenti è indispensabile per trovare soluzioni unitarie al degrado politico, alle dittature militari ed economiche, all'esorbitante indebitamento estero. « L'idea del panamericanismo » — scrive Campa in un suo saggio su Bolívar — « se svolta nelle sue componenti economiche e sociali, si profila come rispondente alle esigenze di una grande concentrazione di risorse (umane e monetarie) capace di promuovere dei sommovimenti sociali di tali intensità da disinnescare le contrapposizioni classiste alle quali lo stato contrattualistico abbinato al liberalismo tecnologico è inevitabilmente condannato »⁴⁹.

La lettura del testo di Marx non dovette certamente soddisfare Dana, se, come fa rilevare lo stesso Marx in una lettera a Engels, l'amico americano contestava che la sua biografia su Bolívar era scritta con stile « partigiano » e inoltre chiedeva quali fonti avesse usato⁵⁰. Ma, sia il problema dello stile « partigiano », sia quello delle fonti, sono stati elementi di discussione all'interno di tutta la storiografia sovietica, che nella sua componente più ortodossa, non ha mai voluto compiere un'analisi seria e documentata degli scritti marxiani sull'America latina. Con il XX congresso gli studi latinoamericanistici sovietici uscirono dal « ghetto » in cui li aveva ridotti lo storico sovietico « osservante » Miroshchinski. Essi, per dirla brevemente, avevano applicato a tutti gli avvenimenti latinoamericani le stesse premesse e lo stesso stile che Marx aveva usato

⁴⁹ R. CAMPA, *La visione e la prassi. Profilo ideologico di Bolívar*, Roma 1983, p. 98.

⁵⁰ « Inoltre Dana » — scrive Marx — « fa delle difficoltà per una voce piuttosto lunga 'Bolívar', perché sarebbe scritto in a partisanstyle, e chiede le mie authorities. Naturalmente glielo posso dare, sebbene sia una strana pretesa. Per quel che riguarda il partisanstyle, è vero che mi sono un po' allontanato dal tono generale dell'enciclopedia. Veder celebrato come un Napoleone I il più vile, il più volgare e il più miserabile straccione, era un po' troppo. Bolívar è il vero Soultouque » (MARX-ENGELS, *Opere*, cit., vol. XI, p. 294).

per Bolívar, estendendo così la visione negativa degli avvenimenti a tutto il periodo dell'indipendenza che non ebbe mai, secondo un logoro schema riduttivo della storia, l'appoggio delle masse popolari. Senza dubbio le considerazioni negative della storiografia sovietica sugli avvenimenti latinoamericani non possono essere ricondotti solo a riflesso di una letale aderenza ai canoni dello « stalinismo ». Alperovich fa notare come l'oggetto della ricerca storica dei marxisti sovietici si soffermò, essenzialmente, sul problema dell'espansionismo nordamericano e sulle questioni riguardanti il movimento operaio. Avvenne, dunque, che nella loro maggior parte i saggi che si pubblicarono su questi argomenti considerarono i paesi latinoamericani solo per la loro collocazione di zone di influenza dell'imperialismo nordamericano. Ma i motivi non sono solo questi. Bisogna ricordare che la storiografia sovietica era sintesi della prassi politica del *Comintern* e dei partiti comunisti. Cosicché la ricerca storiografica rappresentava solo un momento di una teoria politica affidata ad una comprensione delle motivazioni dei grandi avvenimenti storici rigidamente inquadrati negli schemi del marxismo più ortodosso e deterministico. « Sino al XX Congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica, la storiografia sovietica non fu in grado di realizzare un dettagliato studio scientifico dei più importanti problemi delle guerre di indipendenza dell'America latina, dovuto alle tesi erranee e ai giudizi settari che per molti anni dominarono la letteratura storica sovietica. E malgrado che in diverse pubblicazioni sovietiche si riconosceva il significato progressista delle lotte di indipendenza dei popoli latinoamericani contro i colonialisti, per molto tempo prevalse la tendenza a considerare tali lotte non come un ampio movimento generale nazionale, ma unicamente come la causa di un pugno di « separatisti creoli » che non godevano dell'appoggio delle masse »⁵¹.

⁵¹ M.S. ALPEROVICH, *Historiografía soviética latinoamericana*, Caracas 1969, 19.

Quando, come dicevamo, con il XX congresso si abbandonarono queste posizioni storiografiche, anche il giudizio sul Bolívar di Marx cambiò e si tentò una spiegazione degli errori e delle superficialità in cui era incorso Marx, con la scarsità di fonti in suo possesso⁵². Come già abbiamo avuto modo di far notare il problema delle fonti è un falso problema, perché Marx escluse a priori quelle fonti « favorevoli » a Bolívar che non rientravano all'interno del suo schema della « lotta di classe ». Oltre alle *Memorie* di Miller, il Draper segnala la certa eventualità che Marx potesse aver consultato, come era suo costume, le voci delle altre enciclopedie che erano alla sua portata⁵³. Il problema è dunque politico-teorico, giacché Marx assimila il « bolivarismo » al « bonapartismo », riconducendo il tutto all'antica polemica sul regime di Napoleone III. Gli argomenti, gli avvenimenti scelti da Marx, osserva Aricó, servono ad avallare una impostazione teorica, quella del materialismo storico, che gli imponeva una interpretazione bonapartista del personaggio, non solo, ma di tutti quegli avvenimenti che segnarono il processo di indipendenza latinoamericano. Ciò consente di concludere che il problema delle fonti è secondario e che la sostanza del problema può individuarsi nella radicale discordanza fra i progetti politici bolivariani e la struttura teorica marxiana⁵⁴. Due almeno sono i momenti della riflessione teorica che possono rinvenirsi alla base della interpreta-

⁵² Infatti lo stesso Alperovich, così scrive: « Interpretando dogmaticamente una caratterizzazione negativa della personalità e dell'attività dell'insigne capo delle guerre di indipendenza dell'America del Sud, Simón Bolívar come a suo tempo fece Marx (che come si sa, disponeva solo di fonti molto tendenziose e non contava su molti dati importanti), alcuni autori sovietici non solo riprodussero in forma meccanica quei giudizi unilaterali, ma con quiescenza li estesero ad altre personalità del movimento emancipatore e coinvolsero in tali giudizi il movimento stesso » (ivi, pp. 19-20).

⁵³ Cf. H. DRAPER, *Carlos Marx y Simón Bolívar. Apuntes sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional*, in « Desarrollo económico », Buenos Aires 1968, vol. VIII. Fra l'altro il Draper segnala che Marx avrebbe potuto consultare la voce *Bolívar* delle seguenti enciclopedie: *Encyclopaedia Americana*, *Encyclopaedia Britannica*, *Penny Encyclopaedia*, *Encyclopédie du XIX siècle*, *Dictionnaire de la Conversation*, *Brockhaus Conversations-Lexikon* (ivi, p. 300).

⁵⁴ Cf. J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, Lima 1980, pp. 119-120.

zione del Bolívar marxiano, da un lato l'assunzione del modello hegeliano dei « popoli senza storia » e dall'altro la negazione dello Stato come produttore della « società civile ».

« L'America » — si legge nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* — « si è sempre mostrata, e si mostra ancora, impotente tanto dal punto di vista fisico quanto da quello spirituale »⁵⁵. L'America è per Hegel fuori della razionalità del divenire, giacché i popoli che hanno un « destino storico » sono quelli che possono assimilare a sé la potenzialità delle esperienze storiche, che non possono essere « casuali », bensì la sintesi di un divenire razionale dello Spirito universale. Quindi l'America non è per Hegel un continente « giovane », un continente con un « avvenire », ma una terra anche fisicamente immatura; « Questi popoli di condizione debole tendono a scomparire al contatto di popoli più civilizzati, di cultura più intensa »⁵⁶. La storia per Hegel è essenzialmente passato e la realtà è storia. Cosicché un mondo sostanzialmente senza passato e senza storia (come l'America per Hegel) è un mondo « irreal ». Certo se la storia universale è principalmente l'oggettivazione dello spirito nelle « istituzioni politiche nazionali », la nazione stessa è presupposto della oggettivazione dello spirito nazionale: « Parimenti lo spirito di un popolo: la sua attività consiste nel tradursi in un mondo esistente che sussiste anche nello spazio. La sua religione, il suo culto, i suoi usi e costumi, l'arte, le costituzioni, le leggi politiche, tutto il complesso delle sue istituzioni, i suoi eventi, le sue azioni: questa è la sua opera, questo è quel popolo »⁵⁷. Quindi solo quando il « nuovo popolo » sarà capace di oggettivarsi in questo modo, solo allora cesserà di essere mera esistenza, per essere al fine « reale » e quindi « necessaria ». Osserva a ragione Aricó che in Hegel vi è una tensione irrisolta tra la trasformazione della totalità in un processo immanente e il presupposto di uno schema lineare della storia universale, nel quale la ragione si realizza in forma progressiva⁵⁸. Ma la presenza del Nuovo

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1967, p. 222.

⁵⁶ *Ivi*, p. 223.

⁵⁷ *Ivi*, p. 52.

⁵⁸ J. ARICÓ, *Marx*, cit., p. 144.

Mondo rompe questa linearità e quindi l'unica soluzione è espellere l'America dalla storia per la sua immaturità: « Così gli americani sono come bambini incoscienti, che vivono alla giornata, lungi da ogni riflessione e intenzione superiore »⁵⁹. C'è però posto per la « speranza ». Se è vero che vi è storia solo quando lo spirito si fa Stato e se è vero che prima vi è solo preistoria, l'America nell'avvenire si farà Stato (cioè a differenza degli stati orientali, statici e immutabili) e la « scommessa » con il futuro è la dimostrazione lampante che l'evoluzione della storia non cessa con la creazione dello « Stato ideale » che esiste solo nelle aspirazioni e nell'immaginario politico. Vi è un futuro per l'America fra le possibili « forme assunte dalla ragione »: « L'America è, così, il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri forse nella lotta tra il Nord e il Sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufo dell'armamentario della vecchia Europa »⁶⁰.

Solo l'aspetto, per così dire, negativo di questa impostazione, condiziona l'analisi marxiana degli avvenimenti di cui fu protagonista Bolívar. Avvenimenti che sono o infamanti o, nella migliore delle ipotesi, una semplice « sommatoria » di casualità indipendenti dalla volontà del soggetto storico che li vive. E per capire quanto l'atteggiamento di Marx sia fazioso e schematico, si potrebbe riproporre la sua stessa critica all'impostazione di Victor Hugo sul colpo di Stato di Luigi Bonaparte. Marx giustamente osserva che l'avvenimento non può essere considerato in sé, avulso dalla realtà storica che lo condiziona, come fosse « un fulmine a cielo sereno »⁶¹. « Ciò ci

⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni*, cit., p. 225.

⁶⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni*, cit., p. 233.

⁶¹ Cf. K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1964, p. 35. Infatti Marx così scrive a proposito del saggio di Victor Hugo, *Napoléon le Petit*, nella Prefazione alla seconda edizione, il 23 giugno del 1869: « Victor Hugo si limita a un'invettiva amara e piena di sarcasmo contro l'autore responsabile del colpo di stato. L'avvenimento in sé gli appare come un fulmine a ciel sereno. Egli non vede in esso altro che l'atto di violenza di un individuo. Non si accorge che ingrandisce questo individuo invece di rimpicciolirlo, in quanto gli attribuisce una potenza di iniziativa personale che non avrebbe esempi nella storia del mondo ».

permette di pensare» — osserva giustamente Aricó — «che la xenofilia presente in tutto il testo di Marx su Bolívar si debba fondamentalmente a questa ubicazione della razionalità nei rappresentanti di quei «popoli senza storia» dove l'inesistenza nei fatti di una lotta di classe impedisce che si spieghino, a partire da questa, «le circostanze e una situazione che resero possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe»⁶². Quindi per Marx si tratta di «popoli senza storia» solo perché vi è l'impossibilità di farli rientrare all'interno degli schemi della «lotta di classe», finendo così per privilegiare «il carattere arbitrario, assurdo e irrazionale del processo latinoamericano». Ma, si domanda giustamente Aricó, come è possibile che Marx, che pure ha sempre saputo per altri avvenimenti rintracciarne il «nucleo razionale», a proposito di Bolívar ed in generale dell'America latina, ha riscontrato solo l'estrema irrazionalità? Anche a tal riguardo è possibile fornire un'adeguata risposta: sulla base teorica hegeliana si innesta la considerazione marxiana dell'incapacità dello Stato a produrre la «società civile» e quindi la «nazione». «La cecità teorica» — è la conclusione di Aricó — «di Marx deriverebbe allora dal circolo vizioso in cui finì per rinchiusere il suo pensiero»⁶³. Chiaramente, per Hegel, lo Stato è sempre più un complesso di interazioni politiche, la «necessità» di un «popolo» che non voglia smettere di essere tale. E non sono certamente i rapporti sociali le istituzioni che definiscono lo Stato: «Una moltitudine di uomini» — scrive Hegel — «può darsi il nome di stato soltanto se unita per la comune difesa di tutto ciò che è di sua proprietà [...]». Che a detenere il potere sia uno solo o molti, che l'uno o i molti ascendano a questa maestà per nascita o per elezione, tutto ciò è indifferente rispetto a quell'unico carattere necessario, che una moltitudine costituisca uno stato. È altrettanto indifferente che tra i singoli sudditi del potere statale universale ci sia o no

⁶² J. ARICÓ, *Marx*, cit., p. 122. La frase citata da Aricó è tratta sempre dalla prefazione alla seconda edizione del 18 brumaio di Marx: «Io mostro, come in Francia la lotta di classe creò delle circostanze e una situazione che resero possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe» (ivi, p. 36).

⁶³ J. ARICÓ, *Marx*, cit., p. 123.

uniformità di diritti civili. E non val la pena di parlare della ineguaglianza naturale di talenti e di energia dell'anima, ineguaglianza che introduce una differenziazione assai più notevole della ineguaglianza di condizione civile»⁶⁴.

Marx rifiuta chiaramente questa concezione dello Stato e costruisce una interpretazione, basata essenzialmente sul rapporto politica-economia, forse senza rendersi conto che nel rapporto politico vi è il centro motore della costruzione dello Stato e che esso non si pone necessariamente e proporzionalmente in relazione sempre e comunque con le strutture socio-economiche, non essendo perciò sempre «produttore» di una «società civile»: «Cioè lo Stato politico» — scrive Marx — «non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua *conditio sine qua non*. Ma la condizione diventa il condizionato, il determinante il determinato, il produttore il prodotto del suo prodotto; l'«idea reale» si umilia nella finità della famiglia e della società civile soltanto per produrre e godere — dal superamento di essa finità — la sua infinità»⁶⁵.

Non sembri sproporzionato il paragone, ma le considerazioni hegeliane sulla rispondenza alla realtà delle istituzioni che lo Stato doveva darsi si avvicinano all'idea che lo stesso Bolívar aveva circa la possibilità di dare ai nuovi Stati istituzioni confacenti alla loro realtà socio-politica: «Progetti e teorie» — scrive Hegel — «possono pretendere di essere considerati reali nella misura in cui sono attuabili, ma il loro valore è lo stesso, siano essi tradotti in realtà o no; una teoria dello stato, invece, parla davvero di stato e di costituzione solo se essa coincide con la realtà»⁶⁶ e Bolívar osserva in una lettera del 26 agosto del 1828 indirizzata a Páez: «Io credo che il nuovo governo che si darà il nostro Stato dovrà fondarsi sulle nostre inclinazioni, sui nostri costumi, sulla nostra religione,

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino 1974, pp. 22-24.

⁶⁵ K. MARX, *Opere filosofiche giovanili. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, a cura di G. della Volpe, Roma 1963, p. 19.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Scritti*, cit., p. 23.

in ultima analisi sulla nostra origine e sulla nostra storia»⁶⁷. Non risulta da nessuno dei suoi scritti, che Bolívar fosse lettore di Hegel, ma Marx vede nelle sue concezioni politiche, (si pensi qui al centralismo, alla presidenza a vita) quasi una replica dello Stato hegeliano fortemente centralizzato e intimamente, almeno queste erano le intenzioni di Bolívar, legato alla nuova e peculiare realtà americana.

Fatte queste considerazioni è chiaro che l'impianto teorico marxiano non poteva coincidere in nessun momento con quello bolivariano, ma quanto questo maggiormente si avvicinava al sistema hegeliano tanto più per Marx diventava prassi di un sistema essenzialmente dispotico e antipopolare. C'è di più: la critica è rivolta ad una concezione autonoma della politica, che «riflette» sulla realtà contingente, cercando di operare in essa e di costruire istituzioni ad essa adeguate. Per Marx questa autonomia è fittizia; il tutto è mediato dai rapporti economici e quindi critica dell'economia politica, che in nessun momento può e deve impastoiarsi nei «futili» progetti istituzionali. Le «necessità naturali», «le proprietà umane essenziali», «l'interesse», ecco ciò che tiene uniti i «membri della società civile» e non certamente la politica. Non è lo Stato che unisce i membri di questa società, non sono le istituzioni che ne organizzano la vita, che concorrono a costruire la «storia» che li renderà nazione, ma è il loro «egoismo», i loro interessi specifici a spingerli ad organizzare lo Stato: «Solo la superstizione politica immagina ancora oggi che la vita civile debba di necessità essere tenuta unita dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà lo Stato è tenuto unito dalla vita civile»⁶⁸. Impossibile, dunque per Marx, prendere in considerazione gli aspetti, anche i più salienti, dei fenomeni storici latinoamericani, dove «il peso della costruzione «dall'alto» della società civile era così considerevole» da non riuscire ad essere partecipe in nessun momento degli schemi della riflessione marxiana e di conseguenza nessuna possibilità

⁶⁷ C.d.L., vol. VI, p. 434.

⁶⁸ K. MARX, *La sacra famiglia*, Roma 1972, p. 158.

per lo Stato bolivariano di organizzare anche dal punto di vista hegeliano la «società civile»⁶⁹.

Conseguenza di questo modo di intendere e di analizzare la figura e l'opera di Bolívar fu l'incapacità per Marx di cogliere tutti gli altri aspetti della lotta di indipendenza dei paesi latinoamericani, che potevano pienamente rientrare all'interno del suo metodo di analisi sociale. Quindi una «strana disattenzione» alle rivolte contadine, che scoppiarono contro lo strapotere dei creoli, così come l'opposizione dei neri e degli indigeni che si sentivano più protetti dal lontano re spagnolo che dai *mantuanos*, i quali in nome della indipendenza, costruivano le premesse politiche del loro dominio sociale ed economico. Marx non riuscì a percepire le differenze fra le rivolte scoppiate nei vari Stati, (basti pensare alla peculiarità della situazione messicana, dove i primi ad insorgere furono i contadini e gli indigeni) con aspettative prevalentemente sociali ed economiche, che si scontravano apertamente con le stesse classi che si ponevano alla guida di una indipendenza la quale in nessun momento doveva sconvolgere «l'ordine sociale coloniale». Queste differenziazioni non furono colte da Marx, bensì furono soffocate dal bonapartismo in cui ridusse la figura centrale dell'indipendenza latinoamericana. E tutto ciò non provocò poche conseguenze per lo stesso movimento marxista: «Una prima constatazione» — osserva Juan Carlos Portantiero — «nel caso latinoamericano riguarda il sistematico fallimento di ogni penetrazione un po' più che superficiale del marxismo nella cultura politica del continente [...]»⁷⁰. Ed anche a voler considerare le repressioni, con cui gli Stati hanno impedito il penetrare della cultura e della ideologia marxista, non possiamo sorvolare su ciò che Portantiero chiama «l'incontro mancato fra l'America latina e il marxismo», dovuto essenzialmente alle difficoltà dello stesso pensiero marxista di comprendere l'America latina del XIX secolo⁷¹.

⁶⁹ J. ARICO, *Marx*, cit., pp. 126-128.

⁷⁰ J.C. PORTANTIERO, *Il marxismo latinoamericano*, in *Storia del marxismo*, Torino 1982, vol. IV, p. 308.

⁷¹ «Sulle difficoltà marxiane» — precisa più avanti il Portantiero — «nel capire l'America latina del secolo XIX — il cui esempio di maggior rilievo è costituito

In definitiva, i progetti bolivariani, non furono compresi da Marx, anche quando rappresentavano un espediente per permettere ai nuovi Stati di non incorrere nella « balcanizzazione », che li avrebbe resi facili prede di nuovi colonialismi (come il progetto panamense) e la ricerca di un assetto politico e sociale stabile che li doveva avviare all'idea di nazione hegelianamente intesa. « Come molte volte si è segnalato », — osserva acutamente Aricó — « il fatto che questo progetto fosse stato sconfitto non vuol dire di per sé che fosse stato utopico, che non fosse espressione di forze sociali realmente esistenti nella realtà continentale »⁷². Le forze sociali che i progetti bolivariani riuscivano a mobilitare erano carenti di « volontà rivoluzionaria », capace di imboccare una strada senza ritorno. I progetti non si poterono realizzare e per la debolezza della classe che ne era portatrice e per il profondo timore « della violenza distruttrice delle masse popolari »⁷³. Se ciò è vero, il bonapartismo bolivariano va inteso non dalla prospettiva deformante di Marx, cioè come « caratteristiche personali di un individuo », ma come la chiara debolezza di un gruppo sociale che, proprio a partire dal riconoscimento di tale debolezza, seppe pensare solo ad un sistema forte e centralizzato per « progettare la costruzione di una grande nazione moderna ». Per tale motivo, è la conclusione attenta e meditata di Aricó, si

dall'articolo su Bolívar scritto da Marx nel 1858 per *The New American Cyclopaedia* — un recente lavoro di José Aricó è, come dice Carlos Franco nella sua introduzione, « un testo fondatore », e alle suggestive ipotesi che li vengono avanzate rinvio » (*ibid.*). Si veda inoltre, sempre di Aricó, *Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale*, in *Storia del marxismo*, cit., vol. III, t. II, pp. 1015-1050.

⁷² J. Aricó, *Marx*, cit., p. 131.

⁷³ « Il ricordo traumatizzante » — scrive ancora Aricó — « delle ribellioni nell'epoca coloniale, la reazione conservatrice e realista provocata nella élite creola dalla presenza delle masse 'disposte a farsi agitare dal primo demagogo e a farsi lanciare contro i centri dell'ordine, la cultura e le finanze' corrodeva il debole giacobinismo che caratterizzò anche i più radicalizzati rappresentanti del movimento rivoluzionario » (*ivi*, pp. 131-132). Il timore in fondo che aveva lo stesso Bolívar era di dover far dipendere la rivoluzione stessa dalle « masse popolari », che difficilmente potevano essere controllate nel loro forte « potere distruttore ».

può ritenere che Marx, venendo meno agli elementi critici ed analitici che caratterizzavano la sua capacità di analisi dei processi politici e socio-economici, sintetizzò nella sua interpretazione di Bolívar la realtà di tutta l'America latina: « le forze sociali che provocarono il suo auge e la decadenza. In maniera idealista, il « movimento reale » fu sostituito dalle sventure di un falso eroe »⁷⁴.

L'altro sforzo che però bisogna compiere è quello di non cadere nella tentazione di rinchiudere Marx in una dimensione esclusivamente europea. Se è vero che non gli è possibile o che non sa cogliere il sorgere dello Stato in America latina, ciò non vuol dire che il marxismo non debba « mettere in discussione sé stesso » e questo essenzialmente perché correremmo il rischio di creare una forma di asetticità dell'America latina rispetto al marxismo che volente o nolente ha svolto e svolge un ruolo portante nei riguardi di forze sociali e di masse popolari che al marxismo si sono ispirate, nel tentativo di conquistare una egemonia che le facesse partecipe della costruzione sociale e politica dello Stato. Di uno Stato che può e tenta di inventare un modo diverso di essere Stato in America. Ed anche quando la crisi che sta attraversando il marxismo non consentisse agli americani di far ad esso riferimento nella ricerca di possibili costruzioni sociopolitiche, la sua forza di essere « ideologia emancipatrice » non solo nella teoria, ma nella prassi antiautoritaria di tutti i giorni, gli dà la dignità di porsi come una dottrina che ancor oggi cerca di misurarsi con

⁷⁴ *Ivi*, p. 132. Anche a tal riguardo il saggio di Aricó, da noi più volte citato, è da segnalare per l'estrema lucidità e per la chiarezza con cui affronta il problema uscendo dalle pastoie di una storiografia marxiana latinoamericana, che incapace di comprendere la realtà a cui si rivolge, cerca modelli estranei e alieni. Ancor è certamente da annoverare fra gli studiosi, ed in questo divide il merito con Portantiero, che, lungi dal rivolgersi a facili schematizzazioni, con un lavoro paziente di interpretazione critica della storia latinoamericana, cercano di imporre un modo diverso di ricostruire il patrimonio ideale che la « vecchia Europa » ha esportato in America latina. Ciò tuttavia nulla toglie alla possibilità di una elaborazione originale che, pur avendo salde radici europee, si adatta, si modella alle nuove realtà e le trasforma assimilando in modelli che sono solo ed esclusivamente latinoamericani.

la realtà dell'America latina, nell'intento di « creare vie alternative », nuove forme sociali, diverse soluzioni di politica economica che non siano necessariamente vincolate al carro delle scelte degli imperialismi americani, europei ed asiatici. « Ciò che ormai sembra essere una conquista » — osserva a ragione il Portantiero concludendo la sua riflessione sull'attuale stato del marxismo in America latina — « è il sempre più diffuso rifiuto delle spiegazioni totalizzanti. Le congiunture vengono privilegiate rispetto alle strutture, e le scienze sociali si storicizzano. Così, le categorie si giustificano come gradini che conducono verso la produzione di un « concreto » in cui agiscono determinazioni molteplici e non un concettuale « dio ascoso »⁷⁵.

ALBERTO FILIPPI

Le Americhe per Marx

Sulle elaborazioni compiute da Marx riguardo alle Americhe si sono detti molti luoghi comuni. Come le opinioni sulla Cina o sull'India, quelle espresse sulle Americhe sarebbero « non sistematiche » e, pertanto, (assieme agli scritti « giornalistici », « storico-diplomatici », « etnologici ») « inferiori » alle riflessioni contenute nelle grandi opere. Inoltre, facendo leva sui vecchi (a morire) pregiudizi economicistici, le opinioni sulle Americhe, essendo prevalentemente politiche, avrebbero un valore marginale e non rappresentativo della centralità del pensiero marxiano. Infine, le interpretazioni (polemiche) a cui sono stati sottoposti i diversi scritti americani di Marx, si sono fondate, quasi sempre, su di una lettura che non solo non ha messo in rapporto gli scritti tra di loro, ma, soprattutto, non li ha rapportati con il *contesto* dei testi, riguardanti l'Europa, elaborati da Marx negli stessi periodi. In questo modo si sono ritenuti semplici « errori » o sviste di Marx quelle valutazioni dei fatti storici che egli sosteneva precisamente a conferma della globalità ed internazionalità della sua concezione del processo storico.

Ritengo comunque che per comprendere, al di là dei furori polemici o dei luoghi comuni, cosa rappresentassero le Americhe dell'Ottocento per Marx, sarà utile capire cosa egli vedesse (e perché lo vedesse) nella storia americana, e valutare (anche molto succintamente) le conseguenze teorico-politiche che egli trasse per l'analisi concreta, più generale, dell'intero processo di espansione e consolidamento del modo di produzione capitalistico e della civiltà politica cristiano-borghese. Ma non si può capire cosa, e perché, Marx « vedesse », se non si identifica la prospettiva, il *luogo storico-teoretico* da cui osservava l'insieme della storia mondiale; insomma se non si fa riferimento esplicito al rapporto, centrale e innovatore, che

⁷⁵ J.C. PORTANTIERO, *Il marxismo*, cit., p. 327.

egli cercò di instaurare tra *modello teorico* e *storia reale*, più specificamente, e caso per caso, tra il modello teorico e le diverse formazioni economico-sociali (passate e presenti) centro-europee, europee orientali, iberoamericane, asiatiche, anglo-americane, ecc.

Su questo, che è da ritenersi il nucleo metodologico determinante, di maggior pregnanza, nel pensiero marxiano, si era soffermato, più di trent'anni fa, Galvano della Volpe quando — anche se lo fece per un altro fine — richiamò la nostra attenzione sul rapporto, di metodo appunto, che Marx aveva stabilito tra « la storicità sostanziale delle categorie economiche e la non-cronologicità o idealità o razionalità loro »¹. « Si tratta, insomma — spiegava della Volpe — di vedere che la *histoire raisonnée* di Marx (per servirci di un'espressione di Schumpeter) — si distingue da quella di Hegel [...] ». « Dove vediamo, in effetti, come il *sensu del rapporto* fra categorie economiche del passato o « storiche » (proprietà fondiaria medioevale e relativo capitale) e categorie della moderna società (rendita fondiaria e relativo capitale) sia dettato da un *ordine « inverso »* a quello cronologico delle categorie (non: proprietà fondiaria-capitale, ma: capitale-proprietà fondiaria): come cioè l'ordine inverso delle categorie, che costituisce il senso del rapporto passato-modernità, sia dovuto alla *moderna o presente* necessità di intendere e spiegare il moderno fenomeno della rendita fondiaria, per cui è proprio a questo fine che il capitale deve essere il punto di partenza e il termine ed essere spiegato « prima » della proprietà fondiaria »². Anche se nell'invocazione del

¹ G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, Messina-Firenze 1956², p. 195.

² *Ibid.*, p. 193. Il celebre passo del testo della *Einleitung* del '57, nella traduzione di Della Volpe, è questo: « Il cosiddetto sviluppo storico — scrive Marx — consiste generalmente in questo: che l'ultima formazione considera le antecedenti come semplici falsi che conducono a essa e le concepisce sempre unilateralmente, poiché essa raramente e solo in condizioni ben determinate è capace di criticare sé stessa [*sich selbst zu kritisieren*] (...). La religione cristiana divenne capace di fornirci una obiettiva [non-unilaterale] comprensione [*objektiven Verstandnis*] delle passate mitologie solo quando fu pronta in un certo grado, potenzialmente, per così dire, alla autocritica [*Selbstkritik*]»: cioè a diventare storia critica delle religioni. « Parimenti l'economia borghese è pervenuta a comprendere [cioè: alla comprensione obiettiva] della società feudale, e antica e orientale, non appena è cominciata l'autocritica della società borghese. E in quanto l'economia borghese non si è più, mitologizzando, identificata

presente storico in Marx, come chiave per la comprensione del passato, il della Volpe, concentrava prevalentemente l'attenzione sulla storicità delle *categorie economiche* (rendita, capitale, lavoro, ecc.), ritengo, invece, del tutto lecito e imprescindibile per la nostra indagine, estendere quell'assunto metodologico — seguendo così quanto fece lo stesso Marx — anche alle *categorie justpolitiche* e istituzionali. A essere rigorosi, l'analisi, e il parallelismo che vi è in Marx, tra critica della politica e critica dell'economia (che finirà poi conglobata nella « critica dell'economia politica ») andrebbe analizzata lungo tutto l'arco della sua vita intellettuale e della sua militanza politica, ma ciò è impossibile farlo in questa sede³.

Non a caso, nel pensiero marxiano, la reciproca influenza che esercitano le rivoluzioni politiche e l'espansione della libera concorrenza e del lavoro libero si esemplificano, si storizzano direi, precisamente (e indissolubilmente) tanto nell'evolversi della storia inglese come in quello della storia francese. Anche qui, si badi bene, non è l'ordine cronologico in cui sorgono le istituzioni, le « rivoluzioni politiche », quello che deve guidare la nostra analisi, ma il modo in cui esse appaiono configurate nel presente, partendo cioè dal loro punto di approdo diciamo più « alto ». In questa prospettiva metodologica,

col passato [tramite quelle proiezioni aprioristiche di categorie sia nel passato che nell'avvenire, in cui consistono le ipotesi], la sua critica dei sistemi antecedenti, specialmente del sistema feudale, con cui ebbe a lottare direttamente, è stata simile alla critica cristiana del paganesimo ed a quella mossa dalla Protesta al Cattolicesimo. Come in genere, in ogni scienza storico-sociale, anche nel processo delle categorie economiche è sempre da tener fermo che il soggetto, qui la moderna società borghese è dato [*gegeben ist*], tanto nella realtà quanto alla nostra mente, e che le categorie non esprimono che forme e determinazioni dell'esistenza [*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*] e spesso solo sotto aspetti unilaterali, di questa società determinata, di questo soggetto; e quindi l'economia politica anche come scienza non data affatto dal tempo in cui si comincia a discorrere di essa come tale ». (G.d.V., ivi). Quest'ultimo corsivo è di Marx, ma per lo più il corsivo è nostro.

³ Ho parzialmente svolto questo tema nel cap. III (« Marx, Engels e l'analisi teorica, economica e politico-istituzionale delle formazioni economico-sociali precedenti e contemporanee allo sviluppo del modo di produzione capitalistico classico ») del primo volume del mio *Teoria e Storia del 'sottosviluppo' latinoamericano*, Camerino-Napoli 1982, 2 voll.

per Marx, l'esperienza (e l'analisi) delle « rivoluzioni inglesi » fu determinante per cogliere il senso del rapporto passato-modernità, di continuità e crescita, della società civile; così come l'esperienza (e l'analisi) delle « rivoluzioni francesi » lo fu per cogliere il senso del rapporto passato-modernità, di continuità e rottura, nell'ambito dello sviluppo delle istituzioni politiche.

Seguiamo il discorso per sommi capi. Da un lato Marx ritiene che « il processo iniziale lo si trova sempre in Inghilterra; essa è il demiurgo del cosmo borghese. Sul continente le diverse fasi del ciclo, che la società borghese ricomincia sempre a percorrere, appaiono in forma secondaria e terziaria »⁴. Ma perché l'Inghilterra ha raggiunto la paternità del ciclo, perché è assunta a « demiurgo »? « Perché, spiega Marx, vi furono due tempeste, la rivoluzione del 1640 e quella del 1688. Tutte le vecchie forme economiche, le relazioni sociali, che ad esse corrispondevano, lo Stato politico, che era l'espressione ufficiale della vecchia società civile, furono spezzati in Inghilterra »⁵.

Nello stesso anno (1846), nell'*Ideologia Tedesca*, Marx ed Engels avevano sostenuto, riferendosi all'evoluzione del processo storico-economico: « la libera concorrenza all'interno della nazione stessa dovette essere conquistata dapertutto con una rivoluzione: 1640 e 1688 in Inghilterra, 1789 in Francia »⁶. L'analogia è valida anche per la rivoluzione dei rapporti di proprietà: « Nella rivoluzione inglese come in quella francese la questione della proprietà si poneva in modo tale che l'obiettivo era di affermare la libera concorrenza e di abolire tutti i rapporti di proprietà feudali, come i diritti signorili, le corporazioni, i monopoli, ecc., che per l'industria sviluppatasi nei secoli XVI-XVIII si erano trasformati in ceppi »⁷.

⁴ K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1950*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, pp. 471-72.

⁵ *Id.*, *Lettera a Pavel Pasilevič Annikov*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, vol. XXXVIII, (Lettere 1844-1851), Roma 1972, p. 460.

⁶ K. MARX-F. ENGELS, *L'Ideologia Tedesca*, Roma 1958, p. 57.

⁷ K. MARX, *La critica moraleggiante e la morale criticante*, in « Deutsche Brüsseler Zeitung », n. 86 (1847), in *Opere complete*, cit., vol. VI, p. 341.

Ma l'analogia muta se oltre alla rivoluzione dell'89, osserviamo quella del 93-94. In altre parole, pur essendo valido quanto ci ha illustrato Feher, bisogna sottolineare il fatto che nella seconda rivoluzione francese appaiono elementi nuovi che illuminano e spiegano (ma facendo contemporaneamente anche « arretrare ») le « conquiste » rivoluzionarie precedenti: si passa cioè, per la prima volta, dalla « questione borghese » alla « questione sociale ». Nel 93-94 appare, pur con tutte le sue ambiguità, « un partito comunista realmente attivo in seno alla rivoluzione francese »; uno stesso spirito di « rivoluzione permanente » anima i « repubblicani più coerenti, in Inghilterra i *livellatori*, in Francia Babeuf, Buonarroti, ecc. »⁸. Appare insomma, anche se in modo embrionario, la « coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, [cioè] la coscienza comunista »⁹.

Marx intravede dunque (anche se poi la crisi del '49 le farà correggere il tiro) un nuovo « passaggio » storico-teoretico tra passato e modernità; percepisce un livello in rapporto al quale tutte le rivoluzioni (francesi e inglesi) diventano « decedono » al dei « precedenti » momenti storico-teoretici superabili, anzi da superare. « In tutte le rivoluzioni sinora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività e si è trattato soltanto di un'altra distribuzione di questa attività, di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il modo dell'attività che si è avuta finora, sopprime il lavoro e abolisce il dominio di tutte le

⁸ *Ibid.*, p. 340. Il tema è stato analizzato da B. BONGIOVANNI, *Karl Marx tra i giacobini e l'impero, in Il modello politico giacobino e le rivoluzioni. Il mondo contemporaneo*, (a cura di M.L. Salvadori e N. Tranfaglia), Firenze 1984. Anche appunto sul parallelismo tra le « rivoluzioni francesi » e quelle « inglesi » in B. BONGIOVANNI, *Teoria e storiografia: Karl Marx e la rivoluzione inglese*, in « Quaderni di Storia », n. 18 (1983). Se, ricorda Bongiovanni, è la critica della politica ad essere al primo posto nelle preoccupazioni di Marx, allora la rivoluzione inglese viene letta sulla tabanca di quella francese, se invece è la critica del processo reale di produzione che prevale, ecco che le due rivoluzioni vengono viste come inevitabile passaggio dell'economia capitalistica moderna: ed in questo caso l'indiscutibile diritto di primogenitura spetta alla rivoluzione inglese.

⁹ K. MARX - F. ENGELS, *L'Ideologia Tedesca*, cit. p. 67.

classi insieme con le classi stesse [...] ¹⁰. Per concludere con la dichiarazione politico-programmatica (che si specificherà nel *Manifesto*) riguardante l'esistenza di un (ipotizzato nuovo) presente, a partire dal quale Marx deduce e osserva le transizioni tra passato e modernità: « Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazioni finora esistite... » ¹¹.

L'attuale livello di sviluppo del modo di produzione capitalistica e relative categorie jus-politiche e istituzionali, è il punto di osservazione — ritiene Marx — che permette di capire il passato, e le attuali formazioni sociali che in quel passato si trovano ancora, e per le quali questo presente (capitalistico-borghese) sarà il loro futuro. Ma se la società borghese (come insegnano le rivoluzioni inglesi e francesi) è il risultato di molteplici e complessi processi storici, che si possono cogliere solo partendo dal presente, essa stessa, tuttavia, apparirà come transitoria se la si osserva dalla prospettiva (di secondo grado, potremmo dire) che ci offre la « rivoluzione comunista », quanto meno così come essa incominciava a delinearsi nella coscienza dei nuclei sociali più avanzati. Il rapporto presente-passato (indispensabile per la ricostruzione dell'iter genetico della società contemporanea) si risolve nel rapporto futuro-presente (perché l'ipotesi appunto della società futura rende possibile storicizzare, non eternizzare, il presente).

Questi sono alcuni dei presupposti teorici e politici a partire dai quali comprendere la visione marxiana delle Americhe. Proviamo dunque, alla luce di questo approccio, a capirne il senso e saggiarne la portata ¹².

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ *Ibid.*, p. 69.

¹² Tralascio in questa sede di affrontare alcuni temi assai rilevanti nelle analisi marxiane delle Americhe e che riguardano piuttosto il materialismo storico, l'antropologia e l'etnoistoria. Non posso nemmeno soffermarmi ad analizzare altri aspetti della visione marxiana delle Americhe, intimamente collegata a certi filoni di pensiero dell'Ottocento francese e, soprattutto, tedesco, e che ritroviamo in autori come Saint-Simon, Hegel o Ranke. Cfr. al riguardo, A. GERBI, *La disputa del Nuevo Mundo*.

In alcuni Stati del Nord dell'Unione Nordamericana, secondo Marx, ci si trovava di fronte ad uno sviluppo in cui, in un'unico movimento storico, si era affermata tanto l'eredità istituzionale della rivoluzione borghese come la libera concorrenza e l'incremento capitalistico della produzione per il profitto. « [...] Un popolo industriale — scrive Marx in *Per la critica dell'Economia Politica*, — tocca l'apogeo della sua produzione nel momento in cui si trova in generale al suo apogeo storico. In fact un popolo è al suo apogeo industriale fin quando per esso la cosa principale non è ancora il guadagno ma il guadagnare: a questo riguardo gli yankees sono superiori agli inglesi » ¹³.

Ma già nell'*Ideologia Tedesca* si potevano leggere paragrafi illuminati circa il Nordamerica dove, in brevissimo tempo, « lo Stato è pervenuto ad un'esistenza particolare, accanto e al di fuori della società civile ». D'altra parte per Marx i rapporti tra gli Stati dell'Unione è un esempio calzante della « forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi » ¹⁴.

« Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica ». In questo senso: « l'esempio più perfetto di Stato Moderno è il Nordamerica » ¹⁵.

Da un canto, negli Stati del Nord (ma come vedremo anche in quelli del Nord-Ovest), sin dall'inizio si sono superate le

Historia de una polémica 1780-1900, México 1982 (seconda edizione notevolmente ampliata); A. ARDAO, *Génesis de la Idea y el nombre de América Latina*, Caracas 1980; A. FILIPPI, *Le rapport Hegel Marx et les interprétations de l'Histoire Latino-américaine*, in « Revue européenne des sciences sociales », n. 65, t. XXI (1983) e L. ZEA, *Visión de Marx sobre América Latina*, in « Nueva Sociedad », n. 66 (1983).

¹³ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1957, p. 174.

¹⁴ K. MARX-F. ENGELS, *L'Ideologia Tedesca*, cit., p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, loc. cit. Mentre la Germania costituisce un esempio quasi opposto perché « gli ordigni, eliminati nei paesi più progrediti, esercitano ancora una funzione ed esiste una mescolanza, per cui nessuna parte della popolazione può arrivare a dominare le altre » (ivi).

vecchie separazioni dell'ordine feudale, e la borghesia si è trovata — come dopo le rivoluzioni inglesi¹⁶ — a organizzarsi non più localmente, ma a dare una « forma generale al suo interesse medio ».

Non solo, dunque, i recenti « Stati » dell'Unione, con la loro evidente artificialità, rispetto alle pluricentinarie formazioni europee, sono un esempio prezioso di modernità borghese, ma lo sono anche per il comportamento che li conduce a difendere (e ad imporre) i propri spietati interessi; comportamento che culminerà con la guerra civile.

Le contraddizioni tra lo sviluppo di un'economia mercantile, ancora precapitalista nel Sud, e quella degli stati imprenditoriali e produttori del Nord, mettono a nudo l'essenza dei due diversi sistemi, e svela, anche nei più moderni *yankees*, « quanto vi sia di ripugnante nella [loro] forma di agire; ma trovo — commenta Marx — che ciò è spiegabile col carattere di una democrazia borghese »¹⁷. Nel senso che anche in questi Stati si può toccare con mano l'illusorietà di questa forma di emancipazione politica, che, proprio se vista dalla prospettiva, dell'« emancipazione » (post-borghese) comunista, appare come transitoria. L'intera, esemplare vicenda della guerra civile viene analizzata sotto l'incalzare della duplice necessità di dimostrare la rapidità con cui l'affermazione del sistema capitalista di produzione (nel mondo nuovo ancora più facilmente che

¹⁶ In questo senso è stato ritenuto che la rivoluzione americana sia da porre in strettissima relazione con quella inglese sino al punto che la prima sarebbe inconcepibile senza la seconda. Cfr. L. STONE, *The Results of the English Revolution of the Seventeenth Century*, in *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, a cura di J.G.A. Pocock, Princeton 1980.

¹⁷ Gli articoli di Marx sul « New York Daily Tribune » e di Marx ed Engels per il viennese « Die Presse », unitamente a molta della loro corrispondenza, sono stati raccolti e tradotti nel volume *The civil war in the United States*, nel 1937, a cura di R. Enmale, trad. it., Milano 1973. Vi è un'altra edizione italiana degli scritti a cura di E.M. Forni, Roma 1971 (da cui, a p. 326, è citata la frase riportata; *Lettera di Marx a Engels* del 29 ottobre 1862) intitolata *De America 1°*. La guerra civile. Successivamente di Marx ed Engels sono apparse negli Stati Uniti le loro *Letters to Americans*, New York 1953 e *The American Journalism of Marx and Engels, a selection from the New York Daily Tribune*, a cura di H. Christman, New York 1966.

nell'antico) brucia le tappe, le risorse e le aspettative della politica borghese, ed anche il fatto che, bruciandole, accelera e conferma, insieme, l'ineluttabilità dell'avvento di un'altra forma, mondiale, di organizzazione produttiva e di sistema politico.

Il grande tema della schiavitù moderna che domina negli Stati del Sud dell'Unione, e in buona parte dell'America centrale e meridionale, non viene dunque colto da Marx nella sua specificità, ma come un momento, un aspetto, delle contraddizioni della nascita di una « democrazia » borghese. L'incomprensione della vastità sociale e culturale del problema della schiavitù nelle Americhe si collega al rifiuto di scorgere un qualsiasi elemento di dimensione nazionale (e pertanto di legittimità) alle società sudiste. « Il sud non costituisce nè un territorio geograficamente ben delineato, nè un'unità morale; non si tratta di un paese, ma di una parola d'ordine di battaglia »¹⁸.

Marx non percepisce — come non lo facevano gli stessi nordisti — che il Sud aveva una sua complessa peculiare forma di civiltà del tutto estranea al *American dream* (di un'America borghese, unitaria, democratica); era una società signoriale, paternalista, di tipo precapitalista, agricola, pre-borghese, la cui cultura — come sappiamo — sopravviverà alla guerra civile (e quindi anche alla schiavitù)¹⁹. L'interpretazione marxiana tende a vedere nel vecchio ordine schiavistico una minaccia reale per la rivoluzione capitalistico-industriale del Nord, in quanto suppone che il Sud non desiderasse la propria indipendenza, bensì riorganizzare l'intera Unione su base schiavistica, e che un'eventuale vittoria dei Confederati avrebbe finito per staccare il Nord-Ovest dal resto dell'Unione. « La controrivo-

¹⁸ K. MARX-F. ENGELS, *The civil war...*, cit., trad. it. cit., p. 44. Ma vedasi l'approccio critico di H. APTEKER, *Class conflicts in the south, 1850-1860*, in *Toward negro freedom*, New York 1956.

¹⁹ Sull'*American dream*, cfr. G.S. BORITT, *Lincoln and the economics of the American Dream*, Memphis-Tennessee 1978. Sulle peculiarità delle società sudiste P.H. WOOD, *Black Majority. Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Slave Rebellion*, New York 1974 e J.W. BLASSINGAME, *The Slave Community. Plantation life in the Ante-bellum South*, New York-Londra 1973.

luzione si vantò — scriveva Marx a Lincoln —, con una violenza sistematica, di voler rovesciare le idee dominanti dell'epoca della stesura della vecchia Costituzione», e presentò «la schiavitù come un'istituzione benefica, anzi come l'unica soluzione al grande problema del rapporto fra capitale e lavoro», proclamando cinicamente²⁰ che il diritto di proprietà nell'uomo costituiva «la pietra angolare del nuovo edificio; a questo punto la classe operaia europea comprese immediatamente, ancor prima che la fanatica adesione delle classi superiori alla causa dei confederati l'avesse messa nell'avviso, che la ribellione degli schiavisti suonava la campana a martello per una crociata generale della proprietà contro il lavoro»²¹.

Certo è che la sopravvalutazione della portata (o delle conseguenze) della «crociata generale» conduce Marx ad assumere, suo malgrado, posizioni meccanicistiche ed a vanificare quasi del tutto la sua pur originale percezione del ruolo storico che ebbero a giocare gli Stati del Nord Ovest, che egli analizzava in questi termini. «Uno studio più approfondito di queste vicende americane — scrive Marx nel 1861 — mi ha chiarito che il conflitto fra il Sud e il Nord — dopo che quest'ultimo s'era abbassato da cinquant'anni in qua con una concessione dopo l'altra — finalmente è esploso (a prescindere dalla svergognata pretesa della «chivarly») sotto il peso gettato sulla bilancia dallo straordinario sviluppo degli Stati del Nord

²⁰ Marx si riferisce alla posizione assunta da A. Hamilton Stephens, vicepresidente della Confederazione (1861-65) il quale «dichiarò al Congresso della Confederazione che ciò che fondamentalmente distingueva la nuova Costituzione tramata [a Montgomery] da quella di Washington e Jefferson era il fatto che oramai, e per la prima volta, la schiavitù era riconosciuta come un'istituzione buona in sé e come fondamento di tutto l'edificio statale». Marx definì queste affermazioni «una confessione di cinismo», rallegrandosi che il Nord fosse pronto ad occuparsi di questi *parvenus* per ricondurre l'Unione «al rispetto dei principi su cui si fonda la sua crescita». La prima citazione in K. MARX-F. ENGELS, *The civil war...*, trad. it. cit., p. 43, la seconda a p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 203. È probabile che il giudizio di Marx a favore «dei principi su cui si fonda la sua [dell'Unione] crescita», fosse influenzato anche dalla posizione presa dall'intera stampa inglese sia *Whig* che *Tory* (e facilmente riscontrabile nelle sue corrispondenze) contro il Nord, mentre i settori operai e piccolo borghesi si schieravano a favore degli abolizionisti e quindi a favore del Nord.

Ovest. Questa popolazione, abbondantemente mescolata con nuovi elementi tedeschi ed inglesi, ed inoltre formata essenzialmente da *self-working farmers*, naturalmente non era così disposta ad accettare intimidazioni quanto i *gentlemen* di Wall Street e i quaccheri di Boston. Secondo l'ultimo censimento (1860) essa dal 1850 al 1860 è aumentata del 67 per cento ed ammontava nel 1860 a 6.870.869, mentre tutta quanta la popolazione libera degli stati secessionisti secondo lo stesso censimento è di circa 5 milioni. Questi Stati del Nord-Ovest fornirono nel 1860 tanto il *bulk* del partito al governo quanto il presidente, e fu proprio questa parte del Nord a decidere per prima contro ogni riconoscimento di indipendenza d'una *Southern Confederacy*. È naturale che essi non possono cedere a stati stranieri la vallata inferiore e le foci del Mississippi»²². Contrariamente a quanto si può supporre, in una visione deterministica del conflitto tra società industriale e mondo agricolo, Marx vide che il Nord Ovest si sarebbe in realtà schierato contro il sud, e avrebbe poi mantenuto questo impegno in modo deciso. Infatti, il Nord Ovest era «per tradizione, temperamento e modo di vivere, una potenza non incline a lasciarsi trascinare di compromesso in compromesso come avevano fatto gli Stati del Nord». Per cui sembra lecito chiedersi se dando seguito alla precedente analisi marxiana (delle «crociate generali della proprietà contro il lavoro») non si giunga ad un vicolo cieco: «Se, infatti, il Sud rappresenta la controrivoluzione della proprietà, perché mai la borghesia del nord dovrebbe costituirne l'avversario più temibile? Diventa, dunque necessario inventarsi un movimento antischiavista a carattere proletario, e attribuirgli un notevole potere regionale, o per lo meno, un ruolo decisivo nello spingere a sinistra una borghesia riluttante»²³.

La riduzione dunque della guerra civile ad un conflitto di interessi che opponeva «due sistemi sociali, [...], il sistema dello

²² K. MARX, *Lettera a Engels*, del 1 luglio 1861, in K. MARX-F. ENGELS, *De America* I°, cit., p. 287.

²³ E. D. GENOVESE, *Neri d'America*, Roma 1977, p. 311. Il riferimento al carattere «proletario» del conflitto è in polemica con le note tesi dello storico marxista P.S. FORNER, *Business and slavery*, Chapel Hill N.C. 1941.

schiaivismo e il sistema del lavoro libero »²⁴, e la predilezione teorico-politica per il secondo, (dovuta all'assunto metodologico che abbiamo illustrato all'inizio), lascia trapelare contraddizioni che sfuggono all'interpretazione marxiana. Un esempio calzante e sintomatico è costituito dalla politica liberoscambista degli Stati del Sud, che dovendo importare prodotti industriali a buon mercato, erano contrari ai dazi doganali, mentre il Nord ne sosteneva l'imprescindibile necessità. Marx non concepisce, infatti, che il protezionismo potesse favorire i processi di formazione e riproduzione del ciclo capitalista nei paesi che tentavano l'industrializzazione *dopo* l'Inghilterra. Gli aspetti sovvertitori e persino « deindustrializzanti » del libero scambio, nell'insieme del mondo coloniale o neocoloniale, non vengono compresi da Marx, non solo in riferimento all'America settentrionale, ma nemmeno a quella centro-meridionale. Ancora verso la fine degli anni '50 Marx nell'importante (e purtroppo poco conosciuta) polemica con l'economista *yankee* H.C. Carey (« l'unico originale tra i nord-americani ») derideva aspramente il suo protezionismo perché questi (Carey), pur ritenendo armonico che la produzione industriale liquidasse, nell'ambito di determinati confini nazionali, la produzione patriarcale, riteneva invece disarmonico il fatto che « la grande industria inglese dissolvesse le forme patriarcali o piccolo-borghesi (o di altro genere che si trovano a livelli inferiori) della produzione nazionale di altri paesi »²⁵. « E così mentre Carey — commenta sempre Marx — nei confronti degli economisti inglesi fa valere la superiore potenza della società borghese del Nord America » (in questo modo si illude di rivoltarsi) « alle leggi della società borghese in un paese in cui a queste leggi non fu mai permesso di realizzarsi »²⁶. « L'armonia delle leggi economiche — commenta Marx — si presenta in tutto il mondo come disarmonia, e i primi sintomi di questa

²⁴ K. MARX-F. ENGELS, *The civil war...*, trad. it. cit., p. 74.

²⁵ H.C. CAREY, *Principles of Political Economy*, Filadelfia 1837 (trad. it. Torino 1853), citato in K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, pp. 647-658.

²⁶ *Ibid.*, p. 654.

disarmonia Carey li percepisce persino negli Stati Uniti. Qual è la causa di questo strano fenomeno? Carey l'attribuisce all'influenza distruttiva dell'Inghilterra, con la sua tendenza al monopolio industriale, sul mercato mondiale. Prima, i rapporti economici dell'Inghilterra sono stati stravolti all'interno dalle false teorie dei suoi economisti. Ora che è diventata all'esterno la potenza dominante del mercato mondiale, l'Inghilterra stravolge l'armonia dei rapporti economici in tutti i paesi del mondo »²⁷. Tuttavia, prosegue Marx, « questa armonia fondamentale che l'Inghilterra ha già dissolto al suo interno, con la sua concorrenza essa poi la distrugge dappertutto sul mercato mondiale, e perciò è un elemento distruttivo dell'armonia universale. Una protezione da esso può essere costituita soltanto dai dazi protettivi — cioè dallo sbarramento violento dei confini nazionali alla forza distruttiva della grande industria inglese »: e, aggiunge Marx, « Carey qui esprime a sua volta lo sviluppo nazionale determinato degli Stati Uniti, il contrasto e la concorrenza in cui essi si trovano con l'Inghilterra ». E, conclude, ironicamente, Marx « questo contrasto avviene (secondo Carey) nella forma ingenua della proposta agli Stati Uniti di distruggere l'industrialismo propagato dall'Inghilterra sviluppandosi essi stessi più rapidamente al riparo dei dazi protettivi »²⁸.

D'altra parte, qualche pagina prima Marx — riferendosi sempre a Carey — aveva polemicamente affermato: « rapporti americani contro rapporti inglesi: a questo si riduce la sua critica della teoria inglese della proprietà fondiaria, del salario, della popolazione, degli antagonismi delle classi, ecc. La società borghese in Inghilterra non esiste allo stato puro, non corrisponde al suo concetto, non è adeguata a sé stessa. Come potevano allora, i concetti degli economisti borghesi sulla società borghese, essere l'espressione vera e incontaminata di una realtà che essi conoscevano? L'effetto di disturbo che le influenze tradizionali, non scaturite dal seno stesso della società borghese, esercitano sui suoi rapporti naturali, si riduce in

²⁷ *Ibid.*, pp. 650-651.

²⁸ *Ibid.*, pp. 653-654 (corsivo mio).

ultima istanza, per Carey, all'influenza dello Stato sulla società civile, cioè alla sua prevaricazione e ingerenza in questa società». «Ciò che Carey non ha capito — afferma decisamente Marx — è che queste disarmonie a livello di mercato mondiale non sono altro che le ultime espressioni adeguate delle disarmonie che nelle categorie economiche si sono fissate come rapporti astratti, o che hanno un'esistenza locale in un ambito ristrettissimo. Nessuna meraviglia dunque se d'altra parte egli dimentica il contenuto positivo di questi processi di dissoluzione — unico lato che egli scorge delle categorie economiche nella loro forma astratta, o dei rapporti reali nell'ambito di determinati paesi da cui quelle sono astratte — nel loro pieno manifestarsi a livello di mercato mondiale»²⁹.

Eppure, questa fondamentale polemica, alla fine, si risolse a favore di Carey. Carey, paradossalmente, aveva ragione pro-

prio in virtù del fatto che aveva stabilito, a modo suo certamente, un corretto rapporto tra «modello teorico» e «storia reale». Lavorava cioè con riferimento ad una realtà storica per la quale le presenti (a lui) categorie economiche (e soprattutto politiche!) non erano quelle desumibili *in toto* dal modello inglese di accumulazione. Insomma, per parafrasare ancora la interpretazione dell'avvolpiano, colui che risultava, in questo caso, operare con astrazioni indeterminate, era proprio Marx³⁰.

La rappresentazione marxiana del ruolo del mercato mondiale e la sua incomprensione sulla «nascita» di un possibile mercato «nazionale» è tanto più curiosa in quanto proprio il caso inglese offriva un esempio che avrebbe dovuto invitare a una maggiore prudenza nel valutare i risultati dell'impiego di determinati meccanismi economico-istituzionali in grado di creare le condizioni di decollo di un'economia industriale.

²⁹ *Ibid.*, p. 652. Già all'inizio degli anni '50 (in una lettera a Engels del 14 di giugno 1853) Marx aveva affrontato il tema nordamericano facendo significativamente riferimento all'India. «Il tuo articolo sulla Svizzera era naturalmente un colpo diretto ai leaders della «New York Daily Tribune» (contro l'accenramento ecc.) e il suo Carey. Io ho proseguito questa guerra segreta in un primo articolo sull'India, nel quale l'annientamento dell'industria indigena ad opera dell'Inghilterra è presentato come rivoluzionario. Ciò sarà per loro molto shocking». La posizione del «N.Y.D.T.» e di Carey veniva ironizzata in questi termini nel proseguo della lettera: «La colpa di tutti i mali è (secondo Carey) l'azione accentratrice della grande industria. Ma di questa ha colpa, a sua volta, l'Inghilterra, che si erige a officina del mondo e fa retrocedere tutti gli altri paesi ad una forma di agricoltura primitiva (...). Delle colpe dell'Inghilterra è poi responsabile la teoria di Ricardo-Malthus, e in particolare, la teoria di Ricardo sulla rendita fondiaria. La necessaria conseguenza sia della teoria ricardiana che della concentrazione industriale sarebbe il comunismo. E, per sfuggire a tutto ciò, per contrapporre alla concentrazione la localizzazione e l'unione di fabbrica e agricoltura in tutto il paese, il nostro ultra free-trader [Carey] raccomanda (...) i dazi protettivi. Insomma, per sfuggire alle conseguenze dell'industria borghese, di cui egli rende responsabile l'Inghilterra, Carey, da puro yankee, ricorre ad un incremento artificioso di questo sviluppo nella stessa America. Naturalmente, la «Tribune» strombizza il suo libro. In realtà, i due hanno questo in comune: che rappresentano in America, sotto la veste dell'anti-industrialismo sismondiano-filantropico-socialista, la borghesia protezionistica, cioè industriale. È in forza di questo segreto che la «Tribune», malgrado i suoi «ismi» e le sue trappole socialiste, può esistere negli USA come leading journal». Il libro di Carey a cui, nel brano da noi citato, allude Marx è *The Slave Trade, Domestic and Foreign: Why it exists and how it may be extinguished*, Londra 1853.

³⁰ Non a caso K. POLANY (*Economie primitive, Arcaiche e Moderne. Ricerca storica e Antropologia economica*, Torino 1980) include Carey (assieme a List e allo stesso Marx) tra gli economisti che, dopo Ricardo, fecero discendere l'economia dal cielo sulla terra. Infatti, contrariamente al precedente approccio tipico dell'*«economismo astratto originario»* (Malthus e Ricardo) e il successivo *«ritorno all'approccio economicistico»* (Menger), Carey ebbe una posizione teorica capace di notevole aderenza alla nuova, inedita, realtà dei processi di seconda industrializzazione. Scrive Polany: «L'economia ricardiana fu attaccata da tutte le parti in quanto astratta, dogmatica, deduttiva, avulsa dalla vita e dalle istituzioni, cosmopolita e disumana. La reazione si estese in tutto il mondo. Effettivamente l'economia ricardiana si adattava alle condizioni inglesi. La rivoluzione industriale era un evento inglese. I sostenitori del libero scambio della scuola ricardiana sapevano quanto esso fosse vantaggioso per la superiore capacità produttiva dell'industria manifatturiera inglese. Henry Carey espresse le esigenze protezionistiche degli americani. All'uopo si appellò a) alla storia, e b) all'argomento istituzionalista. a) Il suo tentativo di confutare la teoria della rendita ricardiana si basava sulla reale sequenza storica degli insediamenti agricoli. Egli argomentò che non si sceglieva per prima la terra migliore, poiché era paludosa e inaccessibile. Questo si era rivelato vero non solo nel caso degli Stati Uniti — si veda l'opera di Turner sulla «Frontiera» — ma anche nel caso della storia antica. In Inghilterra la *Pilgrim Way*, che collega la neolitica Stonehenge a Canterbury, si snoda lungo i pendii collinari. b) Le argomentazioni di Carey riguardo alla diffusione dello sviluppo erano di natura sociologica e anticipavano la legge di Thunen. Esse equivalevano a sostenere che la divisione del lavoro dovesse essere qualificata, rispetto alle regioni agricole, per mezzo delle esigenze dei centri urbani, e che l'agricoltura intensiva dipendesse dalla presenza di fattorie». (K. POLANY, *Economie primitive...*, cit., p. 180).

Soltanto nella terza decade dell'Ottocento, infatti, si afferma in Inghilterra (a decollo avvenuta, dunque!) la politica del *laissez-faire* nei suoi tre classici aspetti: il lavoro libero di trovare il suo prezzo di mercato, la moneta fondata nella libera (automatica) base aurea, le merci che potevano circolare da un paese all'altro. Fino ad allora, ci ricorda Polany, anche in Inghilterra il *laissez-faire* era interpretato in modo ristretto: esso significava libertà dalle regolamentazioni della produzione; il commercio non vi era compreso.

« Le manifatture del cotone, meraviglia del tempo, si erano sviluppate dal nulla fino a diventare la principale industria di esportazione del paese e tuttavia l'esportazione di cottoni stampati rimaneva proibita da un preciso statuto. Nonostante il tradizionale monopolio del mercato interno veniva concesso un premio di esportazione per il calicò e la mussola. Il protezionismo era radicato a tal punto che i fabbricanti di cotone di Manchester chiesero nel 1800 la proibizione dell'esportazione del filato, anche se erano consapevoli del fatto che questo significava per loro una perdita di affari. Un decreto approvato nel 1791 estendeva le penalità per l'esportazione di strumenti usati nella fabbricazione di prodotti di cotone all'esportazione di modelli o di istruzioni. Le origini liberoscambiste dell'industria del cotone sono un mito. Tutto ciò che l'industria voleva era la libertà della regolamentazione nella sfera della produzione; la libertà nella sfera dello scambio veniva ancora considerava un pericolo »³¹.

³¹ K. POLANY, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino 1974, pp. 173-174. Per un protezionista yankee non aveva molto senso l'affermazione che ancora nel 1866 faceva MARX ne *Il Capitale* (trad. di D. Cantimori, Roma 1964, vol. I, p. 496, corsivo mio) secondo cui: « lo sviluppo economico degli Stati Uniti è a sua volta un prodotto dell'industria europea e più particolarmente inglese. Nella forma presente gli Stati Uniti debbono essere considerati ancor sempre come paese coloniale dell'Europa », poiché tale lo poteva essere dal solo punto di vista dell'accesso al mercato mondiale; ma in realtà ne stava già costruendo — con la guerra civile prima e con la ricostruzione dopo — uno « interno » di sorprendente dinamismo. Sull'impatto, anche sullo sviluppo economico, della guerra vedasi R. LURAGHI, *Storia della guerra civile americana*, Torino 1976⁴ e il saggio di J.F.C. FULLER, *La rivoluzione industriale e la guerra civile americana*, in *La guerra civile americana*, a cura di R. Luraghi, Bologna 1978.

Nel suo cosmopolitismo economico (e nella sua conseguente sottovalutazione dei « nazionalismi » tanto economici quanto politici riappaiono certe premesse, di evidente e inconfessata derivazione smithiana, che sono il presupposto e il risultato insieme dell'accelerazione borghese della storia e dell'europeizzazione economica del mondo. « È soltanto [...] lo sviluppo del mercato in mercato mondiale che trasforma il denaro in denaro mondiale e il lavoro astratto in lavoro sociale. [...] La produzione capitalistica si basa sul valore e sullo sviluppo del lavoro contenuto nel prodotto in lavoro sociale. Ma ciò non è [possibile] che nella base del commercio estero e del mercato mondiale. Questo è dunque, nello stesso tempo, presupposto e risultato della produzione capitalistica »³². Il modello del sistema (di fabbrica e di mercato) inglese si sarebbe — supponeva Marx — diffuso inesorabilmente su scala mondiale, gettando le basi materiali dell'avvento di un superiore modo di produzione. Il libero scambio appariva come il motore primo, anche se invisibile, dell'intero processo storico capitalistico.

La consuetudine metodologica marxiana a partire nelle sue analisi dalla presente (già compiuta) fase degli accadimenti storici (e relative, già compiute anch'esse, categorie conoscitive) lo conduce a dare per scontata la capacità euristica del proprio modello, anche quando esso si riferisce ad altre situazioni storiche non ancora « compiute »; o, il che fa lo stesso, compiute in un modo che travalica il modello. La grande importanza degli esempi americani sta nel fatto che essi permettono controllare l'estendibilità, o meno, la possibilità di riproducibilità, o meno, del modello marxiano, nei casi in cui esso debba farci comprendere processi di accumulazione o di formazione dello stato politico borghese, che non si sono configurati e compiuti seguendo il paradigma (« anglo-francese ») del suo modello, e che non sono, inoltre, cronologicamente precedenti ma storicamente contemporanei al modello del « demiurgo borghese ».

Riflessioni simili vanno fatte su alcuni degli aspetti centrali e originali della costruzione americana della statualità (e relativo *Nation-Building*). Penso alle diverse configurazioni (e relative

³² K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, 3 voll., Torino 1958, vol. III, p. 274.

formulazioni istituzionali) del rapporto Stato-Nazione e del ruolo che in esse vi svolsero il nazionalismo, il federalismo, il regionalismo o, nel mondo ispanoamericano, il *caudillismo*³³. Gli stati americani vengono prevalentemente analizzati nei loro rapporti esterni, internazionali, piuttosto che nella loro realtà interna « nazionale »; anzi, i « nazionalismi » sono dei contenitori ideologici e politici che ritardano minacciosamente la carica dirompente dovuta al diffondersi del modo capitalistico di produzione e favoriscono i vincoli coloniali, e l'arretratezza degli *anciens régimes*. Ragion per cui, fino a quando *le mort saisit le vif*³⁴, fino a quando la rigidità del politico, autonomizzandosi e concentratosi nello Stato, soffoca il libero dispiegarsi delle forze della società civile, la politica internazionale e la storia diplomatica resteranno (per Marx) un punto di osservazione privilegiato per interpretare il mondo »³⁵.

In questa prospettiva la guerra di secessione o le guerre locali sud americane acquistano per Marx il valore di sommovimenti che tendono ad abbattere strutture economico-istituzionali precapitalistiche e pre-borghesi, refrattarie alla libertà, alla democrazia, alla mobilità dei ceti più bassi della società. L'emergere della borghesia egemone dello Stato-Nazione nuovo per antonomasia, la repubblica federale degli

³³ Per un panorama dei problemi impliciti rinvio al saggio di R. ROMANO, *Algunas consideraciones alrededor de Nación, Estado (y libertad) en Europa y América Centro-Meridional*, in *Atti del VII Congresso di AHILA*, Firenze 15-18 maggio 1985 (in corso di pubblicazione). Ma cfr. E. HOBBSBROWN, *Marxismo, nacionalismo e independentismo*, in « Zona Abierta », n. 19 (1979); R. SOLER, *Idea y cuestión nacional latinoamericana*, Messico 1980; *Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*, a cura di I. Buisson, G. Kahle, H.-J. König y H. Pietschmann, Colonia 1984.

³⁴ K. MARX, *Prefazione* alla prima edizione de *Il Capitale*, cit., lib. I, p. 33. Nel mondo della fine degli anni '60 del secolo scorso, nell'Europa occidentale continentale « si è tormentati — spiega Marx — non solo dallo sviluppo della produzione capitalistica, ma anche dalla mancanza di tale sviluppo. Oltre le miserie moderne, ci opprime tutta una serie di miserie ereditarie, che sorgono dal vegetare di modi di produzione antiquati e sorpassati, che ci sono stati trasmessi col loro corteggio di rapporti sociali e politici anacronistici. Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. *Le mort saisit le vif* ».

³⁵ B. BONGIOVANNI, *Introduzione a K. MARX, Manoscritto sulla questione polacca (1863-1864)*, Firenze 1981, p. XL.

Stati Uniti, è colto dunque da Marx come un fattore internazionale che mutava i rapporti tra gli Stati e le nazioni ancora colonialiste in Europa e l'intero equilibrio che scaturiva dallo scontro tra vecchio e nuovo ordine.

Sono queste ragioni di merito a spiegare la tanto deprecata come un « errore », presa di posizione di Engels e Marx, di compiacimento per l'occupazione, nel 1847, del Messico da parte degli Stati Uniti del Nordamerica. « In America abbiamo visto la conquista del Messico e ce ne siamo ralleggerati. [...] È nell'interesse del suo stesso sviluppo che in futuro esso sia posto sotto la tutela degli Stati Uniti »³⁶. D'altra parte, e contrariamente a quanto è stato sostenuto da alcuni autori, l'opposizione di Marx alla posteriore invasione francese del Messico è dovuta alle stesse ragioni, ancora una volta di politica internazionale e di difesa dell'espansione economica e politica dei nuovi Stati e contro un possibile « ritorno » anglo-franco-spagnolo in America³⁷.

Inutile, insomma, in questo o in altri temi toccati da Marx nei suoi testi americani cercare una teoria della « questione nazionale » (così come essa non esiste del resto nemmeno in riferimento alla Polonia o all'Irlanda); c'è, invece, l'assoluto

³⁶ F. ENGELS, *I movimenti del 1847*, pubblicato il 2 gennaio 1848, in « Deutsche-Brüsseler-Zeitung », cit. in K. MARX-F. ENGELS, *Materiales para la historia de América Latina*, a cura di P. Scarón, Córdoba 1972, p. 183. Ma cfr. D.F. DE TOLEDO, *México en la obra de Marx y Engels*, Messico 1939; R. GUERRA, *Historia de la expansión de los Estados Unidos a expensas de España y de los países Hispanoamericanos*, Madrid 1935; J. MONJARRAS RUIZ, *México en los escritos y fuentes de K. Marx*, in « Nueva Sociedad », n. 66 (1983).

³⁷ P. SCARON, *Introduzione* ai già citati *Materiales* (pp. 11-12) sostiene invece che dopo il 1856 vi sarebbe stato un mutamento nella visione che Marx (ed Engels) avevano avuto dei rapporti tra le due Americhe: quella di origine anglosassone e quella di origine ispanica. Del resto Scarón ritiene che alla base della disapprovazione marxiana dell'intervento di Napoleone III vi sia qualcosa « di così poco 'marxista' o, se si vuole, di così poco specificamente marxista, come lo è il vecchio *Derecho de Gentes*. Gli interessanti articoli di Marx in difesa del Messico potrebbero essere stati firmati da più di un borghese onesto, ostile alla pirateria politica di Palmerston e di Napoleone III, e non risulta certo strano che siano stati appunto utilizzati nel Parlamento britannico per dimostrare quanto fosse insensata e illecita la politica di intervento » (ivi).

primato di una *questione internazionale*, dalla cui risoluzione dipenderà, nel futuro immediato, anche la fortuna internazionale del socialismo. « S'intende da sé che per poter avere, in genere, la possibilità di combattere, la classe operaia si deve organizzare nel proprio paese, in casa propria, come classe, e che l'interno di ogni paese è il campo immediato della sua lotta. Per questo — spiega Marx — la sua lotta di classe è nazionale, come dice il Manifesto Comunista, non per il contenuto ma per la *forma*. Ma « l'ambito dell'odierno Stato Nazionale », per esempio del Reich tedesco si trova, a sua volta, economicamente « nell'ambito » del mercato mondiale, politicamente « nell'ambito » del sistema degli Stati »³⁸. Se le coordinate determinanti sono il « mercato mondiale » e il « sistema degli Stati », ciò sarà valido dunque anche per gli Stati americani, tanto quelli del Nord dell'Unione come per i centro-meridionali. Gli elementi qualificanti *ogni* Stato (nazionalità, etnia, religioni, ecc.) le peculiarità storiche, vengono metodologicamente ritenute accidentali. In altre parole, Marx giudica la politica della classe dirigente del sud degli Stati Uniti, o del Sud America in genere, come una politica dettata, od imposta, dall'esito dello scontro tra un mondo dominato da condizioni di vita precapitalistiche e preborghesi, e quello che vi si opponeva, per modernizzarlo. Il piantatore sudista (come l'*hacendado* o lo *estanciero* latinoamericani) era un semi-« aristocratico » costretto a sintonizzarsi con il mercato mondiale che nel suo spirito, o nei suoi orientamenti fondamentali rappresentava l'antitesi del capitalismo »³⁹. « Caratteristicamente il

³⁸ K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, in *Opere scelte*, cit., p. 964. Il pensiero di Marx sulle « nazioni » è dunque differente, per un verso, da quello di Babeuf Blanqui e Lasalle; ma anche da quello degli anarchici, soprattutto di Bakunin; cfr. il cap. II di D. BOESNER, *Socialismo y Nacionalismo*, Caracas 1965. Sul concetto invece di « nazioni senza storia » (l'altra idea limite sviluppata, piuttosto da Engels, per analizzare alcune nazioni della periferia europea ed extra-europea) cfr. R. ROSDOLSKY, *Engels und das Problem des 'geschichtlosen' volker*, in « Archiv für Sozialgeschichte », n. 4 (1964).

³⁹ C. VANN WOODWARD, *L'etica sudista in un mondo puritano*, in *La guerra civile americana*, cit., p. 107. E aggiunge Woodward « il loro era uno spirito antiborghese con valori e costumi che ponevano in rilievo la famiglia e lo status, un rigido codice di onore, insieme con aspirazioni al lusso, alla comodità ed alla compietezza. Nella loro comunità di piantatori, il paternalismo forniva la regola delle relazioni umane, e la

piantatore riluttava ad accettare la nozione che il profitto dovesse essere lo scopo della vita; che ci si dovesse accostare alla produzione e allo scambio secondo una interna razionalità e senza implicazioni di valori sociali; che l'abilità negli affari e il lavoro severo dovessero essere le maggiori virtù; e che la prova della sanità di una comunità dovesse essere l'energia con cui i suoi cittadini sviluppavano l'attività economica. Il piantatore non era meno desideroso di guadagno del borghese; ma il desiderio di guadagno è compatibile con valori antitetici al capitalismo. Lo spirito aristocratico dei piantatori assorbiva il desiderio di guadagno e lo orientava verso canali che apparivano socialmente desiderabili ad una società a schiavi: l'accumulazione di schiavi e di terra e il conseguimento di onori militari e politici. Laddove nel Nord la gente seguiva il richiamo degli affari e del denaro per sé stessi, nel Sud, specifiche forme di proprietà recavano seco le distinzioni dell'onore, del prestigio e del potere »⁴⁰.

Lo studio di alcuni lavori marxiani riguardanti l'America Latina (in modo particolare quelli che Scarón ha raggruppato sotto la denominazione di « Indipendenza »; « La Schiavitù »; la « Guerra del Messico »; « l'Intervento contro il Messico *juarista* »; « llanos » e « pampas »; lo « scandalo di Panama ») confermano l'impressione dell'esistenza di una continua visione *comparata* (da parte di Marx ed Engels) tra le varie situazioni storiche del Nord, del Centro e del Sud del continente. Le Americhe appaiono come un gigantesco teatro dominato da processi di decomposizione delle vecchie strutture della società coloniale, nel quale si assiste al conflitto, (alla transizione) tra società pre-borghese e pre-capitalistica all'inserimento, indotto e forzato, al libero nascente « mercato mondiale » e al « sistema degli Stati ».

politica e il governo dello Stato erano specifici doveri e responsabilità dei gentiluomini. I gentiluomini vivevano per la politica e non come i politici borghesi, della politica » (ivi). M. BURG e A. FLORES GALINDO (nel loro *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima 1979) hanno descritto alcuni di questi meccanismi della cultura antiborghese dei ceti dirigenti di uno Stato ispanoamericano abbastanza emblematico al riguardo: il Perù. Ma, in generale, sull'America Latina cfr. M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, Torino 1981.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

Errerebbe dunque chi accusasse Marx, come si è fatto da parte di molti, considerandolo privo di una visione delle nazionalità latinoamericane in quanto paesi esposti all'aggressività del nascente espansionismo degli Stati Uniti del Nord. Da questa prospettiva, la difesa delle strutture più arcaiche della società civile, anche se sorrette da ricchissime peculiarità etno-culturali (penso alla società a dominanza india) non interessa affatto Marx. Anzi, gli aspetti tradizionali, peculiari a livello « nazionale » o « regionale » propri dei costituendi Stati-nazione, interessano, teoricamente o politicamente, Marx solo nella misura in cui vengono penetrati, e travolti, dalle forme istituzionali (economiche e politiche) della rivoluzione-modernizzazione borghese. Come dire che, per Marx, quelli latinoamericani sono Stati politici degni di osservazione precisamente in virtù del contrasto con ciò che *non* sono ancora giunti ad essere. Il tema è stato posto, con acutezza, da J. Aricó, nel suo *Marx y América Latina*⁴¹.

Marx nelle sue interpretazioni della storia latinoamericana non si preoccupa affatto di mutare l'uso metodologico del rapporto tra « società civile » e « Stato politico », uso che era stato concepito per analizzare e descrivere l'iter genetico delle istituzioni europee, e, in modo particolare, quello delle « rivoluzioni inglesi » e delle « rivoluzioni francesi ». Marx, estendendo anche alle società extra-europee (latinoamericane, in questo caso) la polemica statuale anti-hegeliana teorizzerebbe l'impossibilità dei ruoli positivi, autonomi, dello Stato politico, e per analogia, negherebbe loro qualsiasi capacità di generare processi di « fondazione » o « costituzione » della *nazione*. Marx, ricorda Aricó, nelle sue osservazioni al Maine, aveva ribadito che « la supposta esistenza indipendente e suprema dello stato è solo apparente ed è [...] in tutte le sue forme una *escrescenza*,

della società », e che, insomma, « lo Stato non poteva essere il centro produttore della società civile. Per l'insieme di queste ragioni la visione marxiana della società civile latinoamericana come regno dell'arbitrio, implicava, necessariamente, dequalificare i processi di costruzione degli Stati che si realizzarono nel corso dell'Ottocento. Ed è per questo che Marx — spiega Aricó — vede in essi il Regno dell'arbitrio, dell'assurdo e, in definitiva, dell'irrazionalità autoritaria »⁴².

Quasi tutti gli aspetti storici che costituiscono le peculiarità latinoamericane degli Stati-nazione dell'Ottocento, appaiono a Marx come altrettanti esempi di conservazione di conflitti sociali tipici del vecchio assetto istituzionale. Invece — sostiene Aricó — e diversamente dall'Europa, « nella formazione degli Stati latinoamericani non furono elementi determinanti a configurare le nazionalità né la presenza di differenze etniche o linguistiche, tali da stabilire solchi incolmabili tra potere colonizzatore ed élites colonizzate (non che queste differenze non vi fossero, ma apparivano di fatto marginali, dato, appunto, che le élites che egemonizzarono la transizione dalla colonia alla formazione degli Stati indipendenti provenivano, dallo stesso ceto del potere colonizzatore), né l'esistenza di una cultura orale contrapposta alla cultura spagnola o portoghese, né, infine, il ricordo di un passato di unità nazionale precedente all'epoca della conquista spagnola, che servisse da cemento mitico costitutivo dell'idea nazionale »⁴³.

Non vi è dubbio che questi sono tutti fattori peculiari e decisivi nella formazione della statualità ispanoamericana dominata dall'equazione Stato-nazione. Ma è proprio questo il punto centrale del « limite » dell'approccio marxiano? In altre parole, è sufficiente ritenere — come ritiene Aricó — che è l'incapacità metodologica marxiana a concepire un ruolo « positivo », costitutivo allo Stato, nei confronti della società civile, ciò che determina la sua incomprensione dell'istituzionalità ispanoamericana dal Messico al Mar del Plata, passando per la Colombia? Oppure, e allora il discorso di Aricó merita un appro-

⁴¹ J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, Messico 1982². Sull'importanza del lavoro di Aricó e del dibattito che ha suscitato rinvio a C. FRANCO, O. TERAN e E. DE IPOLA, *En torno a Marx y América Latina*, in « Socialismo y Participación », n. 13 (1981); A. FILIPPI, « Marx y América Latina » di José Aricó, in « Problemi del socialismo », n. 23 (1982) e C. FRANCO, *Del marxismo eurocentrico al marxismo latinoamericano*, Lima 1981.

⁴² J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, cit., pp. 104-105.

⁴³ *Ibid.*, pp. 102-103.

fondimento critico, è precisamente la constatazione, da parte di Marx, della mancanza (o del fallimento) di *quel ruolo* fondante, da parte dello Stato, ciò che lo conduce ad una visione negativa delle nuove repubbliche?

Ritengo che l'approccio da storico di Marx verso le Americhe sia in realtà più complesso e che la sua concezione dello Stato (soprattutto nel periodo che va dal 1849 sino alla stesura del primo volume de *Il Capitale*), sia più articolata di quanto non appaia negli scritti della serrata polemica anti-hegeliana. Ciò non solo in virtù della riflessione marxiana sull'*iter* delle rivoluzioni inglesi e francesi che, nel loro reciproco illuminarsi e spiegarsi, offrivano la possibilità di constatare come la società civile potesse, mutando, trainare anche lo Stato ad *assumere* un *diverso* ruolo, ma anche, di come la critica delle istituzioni politiche potesse aprire varchi e sbocchi nuovi nella società civile, ma perché possiamo riferirci ad un caso storico specifico, propostoci dallo stesso Marx, e che riguarda direttamente il tema che ci interessa.

Mi rifaccio all'esempio — calzante ed emblematico — della Costituzione che nel 1812 elaborarono le Cortes a Cadice e che, ricorda Marx, gli spagnoli tentarono in due occasioni di « convertire in realtà »: nel 1820-23 e nel 1836.

Con il titolo *Rivoluzione in Spagna* Marx pubblicava — nel 1854, in occasione del *Golpe* di O' Donnell — due importanti articoli per il « New-York Daily Tribune »⁴⁴. Al centro della sua attenzione troviamo l'analisi della Costituzione del 1812, grazie alla quale, per la prima volta in Spagna, la sovranità viene ricondotta alla nazione a cui spetta il diritto esclusivo di legiferare. La peculiarità di questa particolare forma di innovazione politica è sottolineata da Marx senza esitazioni. « Lungi dall'essere una copia servile della Costituzione francese del 1791, fu un prodotto genuino ed originale, sorto dalla vita

⁴⁴ In realtà, Marx aveva scritto altri nove articoli, di cui però ne furono pubblicati soltanto otto, con il titolo comprensivo di tutta la serie *Das revolutionäre Spanien*, ora in K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Berlin 1973, band X, pp. 431-485. Ancora utili le consultazioni della raccolta compiuta da M. SAGRISTÁN (K. MARX-F. ENGELS, *Revolución en España*, Barcellona 1970) che include ventinove articoli e tre voci enciclopediche riguardanti temi ispano o ispanoamericani.

intellettuale, rigeneratore delle antiche tradizioni popolari, introduttore delle misure riformiste energicamente chieste dai più celebri autori e statisti del secolo XVIII (...)»⁴⁵. Ossia: « la Costituzione del 1812 è una riproduzione degli antichi *fueros*, ma letti alla luce della Rivoluzione francese ed adattati alle necessità della società moderna »⁴⁶.

Orbene, spiega Marx, un ordinamento statale di questa natura era del tutto privo di senso se le Cortes non avessero affrontato, contemporaneamente, il problema della sua applicazione, cioè, della trasformazione della società civile, a cui risultava del tutto avulso. « Nel tracciare questa nuova struttura dello Stato spagnolo, le Cortes avevano piena coscienza che una Costituzione politica così moderna sarebbe stata in ogni sua parte *incompatibile* col vecchio sistema sociale, e promulgarono, conseguentemente, una serie di decreti tesi a *provocare mutamenti organici nella società civile* »⁴⁷.

⁴⁵ K. MARX, *Articolo* nel « New-York Daily Tribune », n. 4244 del 24 novembre 1854, ora in K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, cit., band X (pp. 463-473), p. 473.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 469. Ad es. ricorda Marx: « Il diritto di resistenza è generalmente considerato come una delle più audaci innovazioni della Costituzione giacobina del 1793, ma lo stesso diritto lo incontriamo negli antichi *fueros de Sobrarbe* dove prende il nome di *Privilegio de la Union*. Inoltre è presente anche nell'antica Costituzione politica di Castiglia. D'accordo con i *fueros de Sobrarbe*, il re non può stipulare la pace né dichiarare la guerra o concludere trattati senza il previo consenso delle Cortes (17) ».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 468 (corsivi miei). Ecco alcuni dei decreti sui quali richiama l'attenzione Marx e che avrebbero avuto il compito di produrre mutamenti organici nella società civile: « Così abolirono, ad esempio, l'Inquisizione, soppressero le giurisdizioni signorili, insieme a tutti i loro privilegi feudali esclusivi, proibitivi e privativi come quelli di caccia e pesca, sfruttamenti forestali, molitura, eccetera, eccettuando i privilegi acquistati a titolo oneroso, i quali dovevano essere soppressi previo indennizzo. Le Cortes abolirono tutte le decime esistenti nel regno, sospesero le concessioni di tutte le prebende ecclesiastiche non necessarie per la celebrazione del servizio sacerdotale e presero misure per la soppressione dei monasteri e la confisca dei loro beni. Era intenzione delle Cortes trasformare le immense terre incolte, i domini reali o pubblici, in proprietà privata, vendendo la metà di queste per estinguere il debito pubblico, distribuendo un'altra parte a sorte tra i soldati della guerra per l'indipendenza, a titolo di premio patriottico, e riservando una terza parte, gratuitamente e anche a sorte, al contadino povero desideroso di terra ed impossibilitato ad acquistarla. Autorizzarono il fitto dei pascoli e di altre proprietà immobiliari, precedente proibito. Revocarono le antiche leggi che proibivano la conversione dei pascoli in terre coltivabili e viceversa, liberarono in massima parte la vecchia agricoltura dalla legislazione arbitraria e ridicola. Revocarono tutto il diritto feudale relativo ai contratti agrari, inclusa la legge che

Marx dunque, prende in considerazione la possibilità che, in determinate condizioni, vi possa essere un ruolo attivo della politica nei confronti della società civile. Le vicende spagnole, che egli analizza negli articoli successivi, assieme all'impatto degli avvenimenti internazionali (di nuovo, qui appare interessante il legame che egli stabilisce con il mondo ispano d'America), impedirono (salvo la breve, intensa, parentesi del 1821-23) che la nuova statualità desse i suoi frutti, vanificando così la costituzione in un « *sueño de sombras* », e lasciando che sopravvivesse il vecchio ordine. Ogni qualvolta, in quegli stessi anni, dopo un'esperienza ormai trentennale di esistenza del costituzionalismo delle nuove repubbliche (in parte ispirato alla costituzione di Cadice), Marx osserva i risultati da esso ottenuti nel realizzare « mutamenti organici nella società civile », il suo giudizio è critico perché « una nuova struttura dello Stato » non assunse né svolse il suo ruolo. Possiamo dire che le forme statuali repubblicane ispanoamericane non raggiunsero, dopo il processo di indipendenza, la condizione di stati autonomi rispetto ai ceti sociali in campo e che, pertanto, non furono in grado di svolgere quel ruolo dirompente della vecchia società e costituente di quella civile che doveva sostituirla; per cui le rivoluzioni ispanoamericane appaiono, per così dire, condannate dal (mancato) processo reale di produzione.

Tuttavia, si badi bene, mentre nelle condizioni storiche in cui avrebbe dovuto operare il costituzionalismo di Cadice Marx riconosce ad esso la possibilità di esercitare un compito altamente innovatore, qualora quel compito invece venga ulteriormente definito dalla situazione storico-teoretica propria della rivoluzione comunista, esso viene fortemente ridimensionato.

stabiliva non essere il successore della proprietà di un bene vincolato obbligato a confermare gli affitti stipulati precedentemente, il che significava che questi affitti cessavano con la persona che li aveva concessi. Abolirono il *Voto de Santiago*, antico tributo consistente in certe qualità del miglior grano e del miglior vino prodotti dai contadini di determinate province e principalmente destinati al sostentamento dell'arcivescovo del *Capítulo de Santiago*. Le Cortes decretarono inoltre l'introduzione di una pesante imposta progressiva, etc. » (ivi).

nato, e riconosciuto valido solo per i tempi (brevi) in cui vi sarebbe stata la dominazione borghese.

Questo è il caso dell'analisi e del giudizio che Marx esprime sulla « *democrazia negli Stati Uniti d'America* ». È pur vero che sin dalla redazione della *Judenfrage* Marx aveva intuito, e sostenuto, che: « Solo gli Stati liberi del Nord America — almeno in una parte di essi — [...] lo stato politico esiste nella sua piena espressione [...] »⁴⁸. D'altronde questa è un'affermazione teorico-politica compiuta con relativa conoscenza di causa, dopo la lettura di autori, da lui citati, come Tocqueville, Beaumont e Hamilton⁴⁹ che avevano conosciuto di prima mano la stupefacente, inedita, realtà istituzionale nordamericana. Eppure la carica innovativa dell'assetto istituzionale repubblicano democratico viene rapidamente minimizzata qualora essa venga osservata (da Marx) partendo dalla prospettiva dell'imminente storia futura, di cui la democrazia borghese non è che una vigilia e l'avvento della « rivoluzione sociale » la sua esaltante epifania. Engels, probabilmente sollecitato dall'andamento della guerra civile — non si dimentichi che egli metteva di solito in rilievo la superiore condotta militare degli Stati schiavisti, mentre Marx era convinto della vittoria finale degli Stati del Nord — si esprimeva in questo modo, con la schiettezza di termini propria di un carteggio⁵⁰: « La repubblica borghese [fa] un'orrenda figura sicché in avvenire non potrà mai venire esaltata *ou its own merits* ma invece, soltanto, come *strumento e forma di passaggio alla rivoluzione sociale* »⁵¹.

⁴⁸ Id., *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, p. 361.

⁴⁹ Di TOCQUEVILLE è assai probabile che Marx avesse letto entrambe le parti, sia la *Prima* (1833) che la *Seconda* (1840), della *Democrazia in America*; di GUSTAVE-AUGUSTO BÉAUMONT DE LA BONNIÈRE, nipote di Lafayette (che accompagnò il Tocqueville in America per studiarvi il sistema penitenziario), era appena uscito il saggio *Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis*, Paris 1835; THOMAS HAMILTON era l'autore del saggio *Mens and Manners in America* (1833).

⁵⁰ È stata notata (da M. MOLNAR, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris 1973) una notevole differenza, a volte, tra ciò che è detto negli scritti che vengono pubblicati e le confidenze che Marx ed Engels si fanno per lettera, e che contribuiscono a spiegare meglio il loro pensiero.

⁵¹ F. ENGELS, *Lettera a K. Marx*, del 15 novembre 1862, in K. MARX-F. ENGELS,

E Marx, pochi giorni prima dell'importante scadenza della prevista rielezione di Lincoln, scriveva a Engels: « Nel paese modello della ciarlataneria democratica, questo periodo elettorale è pieno di accidenti »⁵².

Il fatto può tanto più sorprendere in quanto Tocqueville aveva illustrato, con grande dovizia di dati ed esempi tratti dalla vita politica comune, la forma e il funzionamento del nuovo Stato come forma e funzionamento di un'autentica democrazia moderna. « Da sessant'anni il principio della sovranità del popolo, che abbiamo introdotto ieri nel nostro paese, in America regna sovrano, messo in pratica nel modo più diretto, più illimitato, più assoluto »⁵³. Ma oltre al principio di sovranità, in virtù del quale « il popolo regna sul mondo politico americano, come Dio sull'Universo, esso è la causa e il fine di tutto: tutto ne deriva e tutto vi si riconduce »⁵⁴, la società nordamericana è intrisa di volontà di associazione tra gli individui. Oltre che dall'uguaglianza delle condizioni, Tocqueville rimane colpito dalla tendenza che hanno i suoi membri ad associarsi tra loro, allo scopo di promuovere il bene pubblico: « indipendentemente dalle associazioni permanenti, create dalla legge sotto il nome di comuni, città o contee, c'è una moltitudine di altre che devono il loro sorgere e il loro sviluppo solo a volontà individuali »⁵⁵. Ma, soprattutto, ciò che impressiona Tocqueville è l'*inarrestabilità*, a medio e lungo termine, di questo processo verso l'eguaglianza e l'associazionismo. « Chi può credere che un movimento sociale, il quale parte sì da lungi, possa essere arrestato dagli sforzi d'una generazione? Chi può pensare che, dopo aver distrutto il feudalesimo e vinti i re, la democrazia stia per arrestarsi dinanzi alla borghesia e ai ricchi? »⁵⁶. Tuttavia Marx, dalla sua prospettiva storico-teoretica, non annette l'importanza dovuta alla carica

trasformativa e cumulativa di questi aspetti della « democrazia » in America, e continua, invece, a ritenere il nucleo forte, quello della « questione sociale » (emerso nella seconda rivoluzione francese) il punto nevralgico da cui si irradia (si irraderà) la « rivoluzione sociale », cioè la « rivoluzione comunista ». Quello che sembra essere stato il merito di Tocqueville — ma in realtà della società nordamericana —, l'aver cioè tolto al concetto istituzionale di democrazia il suo referente empirico (la rivoluzione francese) per poter così concepire e diagnosticare l'esistenza di una democrazia non rivoluzionaria (quella nordamericana, appunto)⁵⁷, a Marx appare come un tentativo di apologia borghese dei risultati, soltanto transitori, della propria storia istituzionale.

Ma su questo punto, l'aristocratico Tocqueville — pur con tutta la stupefazione che lo travolse — avrebbe avuto, nelle sue previsioni, una sottile rivincita su Marx: « a lui la storia svelava invece un'altro disegno, dalle proiezioni assai più complesse e inquietanti: l'affermarsi invincibile di un processo sociale egualitario che, dopo aver distrutto le antiche gerarchie, avrebbe alla lunga sconfitto anche le ambizioni egemoniche della *nouvelle aristocratie* — quella del censo — per instaurare infine il regno della massa, di una moltitudine di uomini [...] »⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. F. FURET, *Un nouveau paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique*, in « Annales E.S.C. », XXXIX (1984).

⁵⁸ A.M. BATTISTA, *Il Primo Tocqueville sulla « Democrazia Politica »*, in « Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », n. 10 (1981), p. 29. Il merito teorico di Tocqueville fu possibile anche perché egli si oppose alla interpretazione liberal-anti-democratica di un Constant o di Guizot per i quali la democrazia politica andava, — innanzi tutto, combattuta. Per Tocqueville andava invece accettata: « a lui [...] era impossibile condividere il convincimento tipico delle élites borghesi che il processo della storia fosse giunto a un assetto definitivo, quello realizzato nel segno del progresso civile dei tempi, con il predominio di una nuova aristocrazia » (ivi). D'altronde, però, è giusta anche l'osservazione con cui A.M. Battista conclude il suo ragionamento: « Neppure Tocqueville è giunto a risolvere il massimo problema teorico dei suoi tempi, e fissare il raccordo tra democrazia e liberalismo » (ivi). Ma cfr. J.C. LAMBERTI, *Tocqueville et le deux démocraties*, Paris 1983. Sul nodo irrisolto tra liberalismo e democrazia, che condizionò la visione europea ed in particolare francese, della democrazia repubblicana nelle Americhe, nel pensiero politico dell'Ottocento, cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris 1985. Per un paragone tra i giudizi elaborati nel Nord America e quelli espressi sulle istituzioni politiche dei nascenti

Carteggio, Roma 1972, vol. IV, p. 140, corsivo mio; ma sul tema cfr. anche B. WOLFE, *Marx and America*, New York 1934.

⁵² K. MARX, *Lettera a F. Engels*, del 7 settembre 1864, *ivi*, p. 240.

⁵³ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Torino 1884, p. 9.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

Per Marx, invece, la razionalizzazione borghese in corso negli Stati Uniti, e il suo conseguente contributo alla « creazione del mercato mondiale », avrebbe reso possibile che anche negli Stati del nord dell'Unione si incominciassero a porre la « questione sociale » e fiorisse lo scontro di classe, in modo simile a quanto stava accadendo nella più matura Europa.

« Negli Stati Uniti dell'America del Nord ogni movimento operaio indipendente rimase paralizzato finché la schiavitù deturpava una parte della repubblica. Il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi in un paese dove viene marchiato a fuoco quando è in pelle nera. Ma dalla morte della schiavitù germogliò subito una vita nuova e ringiovanita. Il primo fatto della guerra civile fu l'agitazione per le otto ore che cammina con gli stivali delle sette leghe della locomotiva, dall'Atlantico al Pacifico, dalla Nuova Inghilterra alla California »⁵⁹.

Molto schematicamente, possiamo dire che l'interpretazione marxiana delle rivoluzioni inglesi e francesi diventa la chiave di lettura della rivoluzione nordamericana (e, subordinatamente — attraverso anche l'analisi dell'esperienza delle rivoluzioni spagnole — delle mancate rivoluzioni ispanoamericane). Chiave di lettura che condiziona Marx ad una sottovalutazione delle decisive peculiarità e delle innovazioni che avevano originato la rivoluzione nordamericana e che questa, a sua volta, avrebbe ulteriormente generato. Inoltre, è la prospettiva, innanzi tutto europea, del socialismo a condizionare l'analisi marxiana delle Americhe. Per cui, paradossalmente, è proprio la valutazione della portata storica — quantitativa e qualitativa — del « modello » nordamericano, in funzione però del socialismo europeo, la preoccupazione maggiore di Marx. Ed è su questo punto che il giudizio di Tocqueville diverge da quello marxiano.

Stati-nazione ispanoamericani vedasi, rispettivamente, la quarta e quinta parte del secondo volume di R. RÉMOND, *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, Paris 1962, 2 voll., e il caso studiato da A. FILIPPI, *Legitimidad, instituciones jurídico-políticas y formas de gobierno en la polémica entre monárquicos y republicanos de Gran Colombia y Francia (1828-1833)*, in AA.VV., *Bolívar y Europa, en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía europea del siglo XIX*, a cura di A. Filippi, Caracas-Barcellona 1986.

⁵⁹ K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 328.

Per un verso, la sgomenta certezza tocquevilliana, circa l'incombente, duratura, espansione di una società in via di livellamento che tendeva, in modo progressivo, ad assimilare tutti gli uomini ad un modello di uomo borghese e proprietario; dall'altro, Marx, che, dalla sua prospettiva deontica è portato — proprio per criticarlo e superarlo — ad auspicare ed attendere l'espansione del modo di produzione capitalistico (e della conseguente democrazia borghese); il quale, tuttavia, viene ritenuto storicamente effimero, poiché la durata del suo dominio appariva inevitabilmente destinata a declinare, in virtù dell'instaurazione di un superiore modo di produzione e di istituzionalità post-statuale. D'altronde, l'espansione della società borghese non solo era ritenuta inarrestabile ed oggettivamente fondata (sugli « antagonismi sociali derivanti dalle leggi naturali della produzione capitalistica [...] che operano e si fanno valere con bronzea necessità » ribadiva Marx nella *Prefazione* alla prima edizione di *Il Capitale*) ma, soprattutto, la sua realizzazione risultava decisiva per lo svolgimento, presente e futuro, dell'intero processo storico.

Insomma, *soltanto* il pieno reciproco compimento tanto del capitalismo come della democrazia avrebbe permesso porre il problema, teoretico e politico della transitorietà e del superamento dell'uno e dell'altra. Per cui era precisamente dalla *durata* storica, cioè dai tempi e dai modi dell'affermazione del processo reale di produzione e della statualità borghese, che dipendeva, che avrebbe dipeso, la possibilità stessa di porre (o no) la rivoluzione socialista, in Europa, come un problema praticamente attuale.

Negli anni di svolta della metà del secolo, Marx intuiva, in termini ad un tempo grandiosi e contraddittori, le opposte aspettative che discendevano dal completamento e dal ritardo, dall'esaurimento o dalla crescita, a Ovest come a Est, nelle Americhe come in Asia, dei compiti storici della borghesia: « Non possiamo negare — confessava a Engels — che la società borghese ha rivissuto per la seconda volta il suo secolo decimosesto che spero suonerà a morto per lei come il primo l'ha chiamata in vita. Il vero compito della società borghese è la costituzione di un mercato mondiale, almeno nelle grandi linee, e di una produzione che poggi sulle sue basi. Siccome il

mondo è rotondo, sembra che questo compito sia stato portato a termine con la colonizzazione della California e dell'Australia, e con l'apertura della Cina e del Giappone. Ecco la questione difficile per noi: sul continente la rivoluzione è imminente, e prenderà anche subito un carattere socialista. Non sarà necessariamente *crushata* [soffocata] in questo piccolo angolo del mondo, dato che il movimento della società borghese è ancora *ascendant* su un'area molto maggiore? »⁶⁰.

Ma quali implicazioni, quale portata avrebbe avuto questo dubbio di Marx?

Se per un verso sembra indicare il luogo e il tempo storico di una incombente contro-utopia avvenire, dall'altro, però, la prospettiva di tale attesa si concretizza nell'intuizione acutissima, sinistra e premonitrice insieme, del destino storico del suo progetto di socialismo « europeo » (anzi, centro-europeo).

La duplice, opposta e contraddittoria, evoluzione storica delle Americhe finì per dimostrare quanto quel dubbio marxiano risultò essere paradossalmente fondato e inesorabile.

⁶⁰ K. MARX, *Lettera a F. Engels*, dell'8 ottobre 1858, in *Carteggio*, cit., vol. III, p. 241. Ma cfr. le osservazioni critiche di E. HOBBSBAWM, *Se non ora, quando? Teoria e prassi nel marxismo*, in « Problemi della Transizione », nn. 11-12 (1983).

Non ho titolo per contribuire ad una discussione su Marx teorico, filosofo o scienziato, nei termini ancora in voga di una puntigliosa esegesi dei suoi scritti, nella duplice valenza critica, apologetica o polemica, dei marxisti o degli antimarxisti.

Non mi fanno velo diverse opzioni culturali, politiche, religiose (che mi tengono estraneo alla contesa pro e contro il pensiero di Marx, e più ancora pro e contro gli effetti costitutivi della storia contemporanea che da quel pensiero sono derivati) nell'intendere e nel valutare come non evitabile strumento di ricerca, e insieme oggetto di studio, il complesso organismo di interpretazione della realtà del mondo storico, elaborato da Marx.

Come studioso delle istituzioni giuridiche romane e del pensiero dei giuristi romani, non mi nascondo che non potremmo oggi disoccultare i nessi tra diritto ed economia, conflitti sociali, potere politico, senza essere stati attraversati dal pensiero marxiano. La comprensione di una costituzione giuridico-politica come realtà insieme geofisica, fatta di climi, risorse, paesaggio naturale, e di risposte ecologiche degli insediamenti umani, dalla raccolta dei frutti spontanei e cattura degli animali alla coltura della terra e all'allevamento, alla estrazione mineraria, alle tecniche abitative e di urbanizzazione, per poi abbracciare l'ambito delle credenze e dell'immaginario, che eccitano e giustificano le diversificazioni dei gruppi sociali, e modellano con costumi e con leggi le forme dello Stato e delle grandi e permanenti istituzioni sociali; una tale onnicomprensiva accezione della costituzione è resa possibile da una cultura storiografica, certo molto più avanzata e raffinata, che non fosse nei secoli dall'Umanesimo all'idealismo europeo, che è stata potentemente influenzata dal pensiero marxiano. La lettura stessa degli storici antichi, nella oscilla-

zione loro tra il genere letterario delle grandi biografie e quello delle storie di Stati, tutte, le une e le altre, tramate di eventi più che di forze sottese e di lunga durata sotto gli eventi, appare oggi assai più proficua di quanto non potesse sembrare ad una esplorazione filologizzante, che rischiava l'esaurimento di ogni ulteriore significato al di là dell'accertamento della veridicità o della verisimiglianza dell'accaduto « così come accaduto », nella formula generalizzata e banalizzata del *wie es geschehen ist* di Ranke, o ad un'aerea e strumentale interpretazione etico-politica, di impianto sia spiritualistico sia positivistico.

Appare più proficua, perché viene oggi più chiaramente percepita la costante polarità tra protagonismi individuali e organismi collettivi, così come la tensione e talora il distacco tra vita quotidiana, esistenza personale, dominanza di interessi e valori del mondo privato, e storia di ragioni e di decisioni dei grandi gruppi sociali, delle istituzioni, degli Stati.

Le processualità storiche che producono le transizioni e le mutazioni nelle strutture profonde e di lunga durata di una collettività umana ci sono oggi più e immediatamente evidenti che non nel secolo scorso.

Ma è del pari evidente che le intelligenze individuali non si muovono tutte nell'alveo dei contesti che le loro nascite hanno ad esse assegnato. Gli uomini scuotono e spesso spezzano tutte le cornici delle loro collocazioni di classe e di Stato. I giuristi romani, con uno specifico sapere, teso a vigilare la quotidiana cesura tra tradizione e modernità, sul confine conflittuale tra libertà del singolo e bene della società e potere dello Stato, sono forse un tema di studio più di altri sintomatico nell'esigere che una storiografia all'altezza del compito odierno debba non vincolarsi a teoremi generali e generalizzanti né ad alcun mitizzato pensiero-maestro.

Se non fosse una formula troppo abusata e logora, ripeterei, tuttavia con convinzione, dal mio breve orto romanistico: con Marx, oltre e sempre più oltre Marx.

BRUNO JOSSA

Karl Marx fu uno scrittore estremamente prolifico, le cui opere complete, vengono oggi pubblicate in ben trentanove volumi. Egli si occupò di storia e di filosofia, di sociologia e di politica, ma fu soprattutto un economista. L'iter del suo pensiero lo portò dalla critica della religione alla filosofia, dalla filosofia alla politica e dalla politica all'economia politica, quando si imbatté nel concetto di classe¹; e, una volta giunto all'economia politica, studiò per vent'anni questa scienza, che era allora una scienza nuova, con un interesse assolutamente prevalente rispetto agli altri rami del sapere.

L'interesse per gli studi economici cominciò per Marx nel 1843 e non l'abbandonò più per tutta la vita; e, dal 1944 in poi, le sole opere che egli portò a termine e ritenne mature per la pubblicazione furono opere di economia politica.

Eppure Marx economista è stato poco studiato, ed ancor meno compreso, sino ad epoca molto recente. Keynes, è noto, considerava Marx « un ricardiano minore » e probabilmente non l'aveva quasi mai letto; e fino alla pubblicazione della *Teoria dello sviluppo capitalistico* di Sweezy, nel 1942, la teoria economica di Marx fu pressoché ignota negli Stati Uniti, anche tra gli economisti di professione.

Ma il fatto su cui va richiamata soprattutto l'attenzione, in un convegno come questo, è che Marx economista è stato molto mal compreso sino ad epoca recente. Sulla filosofia della storia di Marx, sulla sua teoria della politica, su Marx « sociologo » si sono scritti fiumi di inchiostro e può sembrare forse che si sia detto ormai tutto; ma Marx economista è stato assai

¹ Cfr. E. MANDEL, *La formazione del pensiero economico di Marx*, Bari 1969, pp. 8-11.

mal interpretato non solo da Böhm Bawerk, ma anche da ogni altro che abbia scritto su di lui prima del 1942 e forse anche prima del 1960 (che è l'anno della pubblicazione del capolavoro di Sraffa).

Come è noto, Marx ha dedicato un'enorme attenzione, la maggior parte del suo impegno teorico, allo studio della teoria del valore e della distribuzione; ed è appunto la teoria del valore di Marx che non è stata capita, e non poteva esser capita, fino a quando non si è richiamata l'attenzione, per merito di Sweezy, sul problema della trasformazione dei valori in prezzi².

Sul problema della trasformazione dei valori in prezzi (come è ben noto, oggi, agli economisti) fu Ladislaus von Bortkiewicz a notare per primo, in due articoli del 1906-07, che Marx non aveva risolto la questione, e che era caduto, anzi, in errore; ma il contributo di Bortkiewicz, e con esso il tema della trasformazione, passò inosservato sino a quando Sweezy lo ripescò dall'oblio. Come Sweezy ha osservato, Bortkiewicz era probabilmente (più che un marshalliano, come lo considerò Schumpeter) « un ricardiano moderno » e il suo « atteggiamento verso Marx ha quattro facce. Dove Marx concordava con Ricardo, Bortkiewicz tendeva ad approvare. Dove Marx dissentiva da Ricardo, Bortkiewicz tendeva a difendere Ricardo. Dove Marx si separava del tutto da Ricardo, come in tutta la teoria dello sviluppo capitalistico, Bortkiewicz o era disinteressato o mal comprendeva. E, infine, dove Marx camminava lungo sentieri che Ricardo aveva illuminato, Bortkiewicz era un critico benevolo e costruttivo »³.

Questa fedeltà a Ricardo lo indusse a dire che già questi distinse chiaramente i prezzi dai valori, anche se, partendo dalla teoria del valore-lavoro, Ricardo aveva finito per dire che, data l'esistenza del saggio di profitto, i rapporti di scambio tra le merci, cioè i prezzi, « non si conciliano con i requisiti di

una teoria del valore lavoro »⁴. Ma, anche se si vuol attribuire a Ricardo il merito di aver distinto i prezzi dai valori, il fatto è che nel suo sistema « non vi era una spiegazione razionale delle relazioni tra 'valori' e 'prezzi' o del ruolo del profitto nella mediazione tra essi »⁵; sicché fu merito di Marx l'aver per primo impostato il problema della trasformazione (che è appunto il problema della relazione tra valori e prezzi).

Come si diceva, dunque, il problema della trasformazione è importante, anzi centrale, nella costruzione teorica di Marx, ma ciò non è stato compreso sino ad epoca molto recente. Questa importanza del problema della trasformazione per l'economia politica di Marx risulta evidente sol se si considera che tutte le critiche principali che Marx aveva da rivolgere alle teorie di Ricardo nascevano dalla formulazione di Marx del problema della trasformazione, e cioè che « il tema unificante » della critica di Marx a Ricardo fu appunto quello della trasformazione dei valori in prezzi⁶; ma, a mio avviso, l'importanza del problema della trasformazione per Marx nasceva soprattutto dal fatto che esso gli serviva per chiarire il problema dell'origine del plusvalore e dello sfruttamento.

Come è noto, per Marx la differenza tra profitto e plusvalore nelle particolari sfere di produzione nasconde la vera natura e origine del profitto, al punto tale che gli economisti, prima e dopo Ricardo, erano stati sino ad allora incapaci di togliere il velo che nasconde la realtà e di vedere, attraverso la sua apparenza, l'essenza del processo mediante il quale si forma il plusvalore e il profitto. Ma qual è, esattamente, questo velo che nasconde la realtà e che occorre togliere per poter capire la connessione intima tra profitto e plusvalore?

Il punto è stato chiarito assai bene anni addietro da Sweezy⁷, per il quale, se si parte dai prezzi e non dai valori,

the close of his system e R. HILFERDING, *Böhm-Bawerk's criticism of Marx*, New York 1949, p. XXVI.

⁴ Cfr. SWEETZ, *Editor's introduction*, cit., p. XXVII.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. G. DE VIVO, *Notes on Marx's critique of Ricardo*, in « Contributions to Political Economy », 1982, n. 1, p. 88.

⁷ Cfr. P. SWEETZ, *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Torino 1970, pp. 152-54.

² Cfr. M. BLAUG, *A methodological appraisal of marxian economics*, Amsterdam 1980, pp. 3-5.

³ Cfr. P.M. SWEETZ, *Editor's introduction* a E. VON BÖHM BAWERK, *Karl Marx and*

come sembra naturale fare, si finisce per dimenticare che le relazioni economiche sono relazioni tra persone mediate dalle cose e non relazioni tra le cose mediate dalle persone e si è portati a negare il principio fondamentale, per la prima volta posto in luce dai fisiocrati, che «soltanto il lavoro è produttivo».

Come Sweezy chiarisce, infatti, per Marx questi errori nascono perché il calcolo del prezzo «finisce col nascondere le relazioni sociali fondamentali esistenti in condizioni di produzione capitalistica» e, «poiché il profitto è calcolato come un guadagno sul capitale totale, sorge inevitabilmente l'idea che il capitale come tale sia in qualche maniera 'produttivo'».

Quando si parte dal calcolo del prezzo, in altre parole, «le cose appaiono dotate di un indipendente potere proprio», laddove, «dal punto di vista del calcolo del valore, è facile rendersi conto che ciò non è altro che una manifestazione del feticismo»⁸. Quando si esaminano i prezzi di produzione, infatti, il profitto è calcolato in percentuale del capitale totale, e i saggi di profitto si suppone che si livellano: e ciò suggerisce l'idea che quanto maggiore è il capitale maggiore è il profitto, e quindi anche l'idea che il capitale sia in qualche modo 'produttivo'; quando si esaminano i valori, invece, il profitto per Marx appare per quello che è, una parte dei valori totali che viene sottratta ai lavoratori.

Nelle parole di Marx, dunque, «la reale differenza di entità tra profitto e plusvalore...nelle particolari sfere di produzione nasconde ora completamente la vera natura e l'origine del profitto» e «la trasformazione dei lavori in prezzi di produzione impedisce di vedere la base su cui si fonda la determinazione del valore»¹⁰.

La questione è stata ripresa di recente da Baumol per il quale il significato dell'analisi della trasformazione dei valori in prezzi per Marx sta appunto nel fatto che, mostrando come prezzi e profitti sono la forma trasformata di valori e plusva-

⁸ Cfr. K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, Roma 1974, p. 27.

⁹ Cfr. P. SWEETZ, *La teoria dello sviluppo capitalistico*, cit., p. 153.

¹⁰ Cfr. K. MARX, *Il capitale*, Roma 1965, vol. III, p. 209.

lori, essa aiuta a non fermarsi alle apparenze, aiuta cioè a capire che, mentre i prezzi sono «una manifestazione di superficie», i valori «servono a scoprire una realtà sottostante»; e ciò che occorre scoprire (nella visione di Marx) è che il profitto non dipende dalla produttività del capitale, ma è lavoro non pagato, plusvalore¹¹.

A conferma di queste interpretazioni si rilegga il capitolo su «la formula trinitaria» del III libro del *Capitale*, che così inizia:

«Capitale-profitto (guadagno d'imprenditore più interesse), terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, questa è la formula trinitaria che abbraccia tutti i misteri del processo di produzione sociale».

Tra capitale, lavoro e terra — dice Marx — non vi è «la più piccola analogia»¹². Eppure «nella formula: capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, il capitale, la terra, il lavoro appaiono rispettivamente come fonti di interesse (anziché di profitto), rendita fondiaria e salario, come loro prodotti, loro frutti»¹³. «Non ci dobbiamo quindi meravigliare che l'economia volgare si senta particolarmente a suo agio proprio in questa forma fenomenica estraniata dai rapporti economici...e che questi rapporti le appaiono tanto più evidenti di per sé quanto più le rimane nascosto il loro nesso interno»¹⁴.

In breve per Marx «proprietà fondiaria, capitale e lavoro salariato...si trasformano da fondi mediante le quali una prima parte del valore si tramuta nella forma del profitto, una seconda nella forma della rendita e una terza nella forma del salario, in fonti effettive da cui appunto sgorgano queste parti

¹¹ Cfr. W.J. BAUMOL, *The transformation of values: what Marx 'really' meant (an interpretation)*, in «Journal of Economic Literature», XII (1974), pp. 54 ss.

Per Baumol la teoria del valore-lavoro non fu mai intesa da Marx come una teoria dei prezzi, «ma era piuttosto designata a spiegare qualcosa per lui molto più importante: il processo di produzione, cioè l'estrazione dei plusvalori nei vari settori della produzione» (cfr. art. cit., p. 54).

¹² Cfr. K. MARX, *Il capitale*, cit., vol. III, p. 927.

¹³ *Ibid.*, p. 929.

¹⁴ *Ibid.*, p. 930.

di valore »¹⁵; per cui, se non si vuole rinunciare « a tutto quello che costituisce la base del procedimento scientifico », bisogna scorgere « il perno attorno al quale ruota la comprensione dell'economia politica »¹⁶ e svelare come il profitto nasca dal plusvalore.

In questa interpretazione, dunque, il velo da togliere per scoprire la sottostante realtà per Marx è il fatto che il profitto è plusvalore trasformato¹⁷. Questo velo impedisce di vedere che lo scambio tra capitalisti e lavoratori « da parte del capitalista deve essere un non-cambio », « deve essere soltanto apparente »¹⁸, e impedisce quindi di vedere che nello scambio in questione il capitale « si è appropriato di lavoro altrui senza scambio, ma mediante la forma dello scambio »¹⁹ e che, pertanto, « il sistema borghese degli equivalenti si rovescia in una appropriazione senza equivalente »²⁰.

Così il problema della trasformazione dei valori in prezzi risulta la chiave di volta per formulare la teoria marxiana dello sfruttamento e la teoria dello sfruttamento, come ha detto la Robinson, « è il cuore del sistema di Marx »²¹.

Se, poi, quanto detto da Marx a riguardo sia scientificamente fondato e accettabile oppure no è questione del tutto diversa, su cui non ci possiamo soffermare.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 939-40.

¹⁶ *Id.*, *Il capitale*, Roma 1964, vol. I, p. 73.

¹⁷ « Il profitto — scrive Marx nei *Grundrisse* — è soltanto una forma secondaria, dedotta, è una forma trasformata del plusvalore, la forma borghese, nella quale le tracce della sua origine sono cancellate » (cfr. *Id.*, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, Firenze 1970, vol. I, p. 256).

¹⁸ *Id.*, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 313.

¹⁹ *Id.*, *op. cit.*, vol. II, p. 364.

²⁰ *Ibid.*, p. 256.

²¹ Cfr. J. ROBINSON, *Marx e la scienza economica*, Firenze 1951, p. 16.

Io non vorrei riprendere la vasta rassegna che il Prof. De Martino ci ha dato, e nella quale naturalmente noi finiamo per trovarci di fronte a certi nodi problematici, che poi potrebbero essere richiamati e discussi quando (noi speriamo ancora) il collega Lepore imposterà il problema generale della storia in Marx. Indubbiamente quando ci troviamo di fronte all'apprezzamento di Salvio e al problema del capitalismo antico, ci troviamo di fronte ad un problema di interpretazione di Marx, di *vulgata* di Marx nella seconda internazionale e delle influenze che questa interpretazione ha avuto sulla storiografia¹. O ancora, in maniera più complessa e complicata, quando noi citiamo la polemica contro Lamprecht, andiamo a imbatterci in tutto il problema delle relazioni tra la scuola storica dell'economia in Germania e Marx, che è un problema complicato e che collateralmente, immediatamente, porta alla necessità di certe distinzioni, sfumature, nel rapporto Weber-Marx.

Io vorrei, a questo punto, risalire direttamente a Marx e andare anche a vedere quello che in Marx si è andato costruendo, in un certo modo anche autonomamente da quei classici che Francesco De Martino ci ha citati, specialmente Niebuhr, che continuamente viene sottolineato nel lavoro ricostruttivo di Marx, e addirittura nei *Grundrisse* è citato alla lettera continuamente, mescolandosi alla esposizione di Marx, intrecciandosi ad essa. Né si può prescindere poi dal Momm- sen, contro cui si appunta una certa polemica.

¹ Si veda ora G. SALVIO, *Il capitalismo antico*, a cura di A. Giardina, Bari 1985 e la bella introduzione del curatore alle pp. VII-LV.

Se noi rapidamente percorriamo l'arco dello sviluppo di certi accenni marxiani all'antichità — perché Marx non è uno storico del mondo antico, non c'è di lui un'opera storica come *Il 18 Brumaio*, dedicata al mondo antico — noi possiamo trovare elementi di storia del mondo antico in Marx. Di recente è stato molto ben sottolineato lo sforzo di risalire al passato precapitalistico di Marx, l'uso di un metodo retrogrado che partendo da *Il Capitale* vada a riproporsi questi problemi, naturalmente con dei tuffi in certi momenti, soltanto, del mondo antico. Questi tuffi naturalmente sono poi appoggiati alle letture che Francesco De Martino ha già citato, e che quindi vanno ad accentuare — specialmente per Appiano, che è la fonte che più direttamente Marx ha letto — la dicotomia schiavi/padroni di schiavi, che più tardi una certa tipologia e uno schematismo della periodizzazione sovietica ha finito per andare ad assolutizzare.

È sintomatico, per esempio, che presto l'attenzione di Marx per l'elemento fondamentale dell'antichità, la città, la *polis*, con le osservazioni fuggevoli ed interessanti sul problema della diffusione della *polis* antica, e quindi sul problema della colonizzazione greca nell'*Ideologia tedesca*², rispetto a semplici stazioni militari e commerciali, trapassa nel *Capitale*, e ancor più nei *Grundrisse*, a un altro tipo di tematica, quello che naturalmente insisterà soprattutto sulla città come « origine » della proprietà privata, sulla « guerra » e l'« occupazione » della terra, sull'accumulazione primitiva, andando appunto in senso retrogrado a scoprire — con « l'agro...come territorio della città », « suo laboratorio » — problemi che sono legati ad essa, al « mezzo di sussistenza del soggetto »³ e a quel che è possibile dire nell'antichità del profitto. Piuttosto che l'esistenza di esso emergono il concetto dello sfruttamento e della coazione extra-economica, quindi il problema della dipendenza e il concetto meramente occasionale del lavoro salariato, andando a staccarsi, a prendere le distanze da e a circoscrivere concetti

centrali, come quello stesso di profitto, e soprattutto come quello di valore/lavoro.

Ecco, questo io direi che è un punto importante che fa sì che in fondo Marx poi sia stato adoperato come strumento per leggere il mondo antico in maniera spesso impropria, senza leggerlo con Marx, ma leggendolo (e male) oltre Marx, senza mantenersi fedeli a lui, come ci ammoniva Casavola poco fa.

Questo che io ho detto, naturalmente, per esempio, ci mette subito in presenza del problema che noi cogliamo già appunto nel *Capitale*, ma che poi ritroviamo, in un certo senso, nei *Grundrisse*: quello dell'originarsi di « modi di produzione », non ancora realmente subordinati a rapporti sociali di produzione, e che in realtà non sono nemmeno dei veri e propri modi « reali » di produzione. Cioè, per esempio, noi andiamo a imbatterci nel problema di quel che rappresenta nel mondo antico la « guerra », la « conquista » in rapporto alla terra, naturalmente, agli schiavi, ecc. e quindi al rapporto città/campagna, che finisce per essere il *Grundlage* fondamentale della *Form* antica. Non a caso io ho usato dei termini precisi, perché come ci ammoniva di recente Godelier⁴, noi dovremmo andare a farci un dizionario evolutivo dei concetti marxiani applicati ad analisi storiche. Allora scopriremmo che dovremmo fare tutti insieme una autocritica su certe valorizzazioni esagerate, per esempio, dell'espressione *Produktionsweise*, del « modo di produzione ».

Il valore espressivo del « modo di produzione » è un valore molto lato, che può toccare il modo di produzione schiavistico, feudale, capitalistico, ma può anche toccare il modo di produzione germanico e celtico, o può toccare il modo di produzione pastorale, agricolo e così via, variandone il valore concettuale. Vi rendete conto dagli aggettivi che ho aggiunto quale sia la latenza, questa volta possiamo parlare di latenza, del concetto di *Produktionsweise*.

² Cfr. *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Roma 1967, p. 60.

³ Cfr. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Wien s.a., pp. 378-79 e 382.

⁴ Cfr. di lui le voci « Modo di produzione », « Formazione economico-sociale », ecc. nella *Enciclopedia einaudiana*; e *Rapporti di produzione, miti, società*, Milano 1975; *L'idéal et le matériel*, Paris 1984, nonché la relazione alle giornate di studio dell'Istituto « Gramsci » (Roma 16-19 novembre 1983) su Karl Marx (1818-1883).

Naturalmente, a questo concetto dobbiamo contrapporre il concetto di *Produktionsverhältnisse*; quindi il lavoro che p. es. i colleghi francesi stanno abbondantemente facendo, ci pone di fronte a dei problemi di terminologia, che non sono di pura terminologia, ad uno sforzo di precisa concettualizzazione, di presa di coscienza di strumenti concettualizzanti, con i quali andare a leggere certe realtà. Io penso, infatti, che appunto noi possiamo trovare in Marx degli strumenti di lettura del mondo antico, ma come oggi dicono con franchezza gli antropologi, noi dobbiamo ancora trovare dei modelli marxiani di lettura del mondo antico. Noi non abbiamo i modelli marxiani di lettura — dico marxiani e non dico più marxisti — di lettura del mondo antico, come non abbiamo i modelli marxiani di lettura dei paesi in via di sviluppo, della antropologia economica del mondo primitivo e così via; questo per riconoscimento esplicito degli antropologi marxisti e di certi antichisti marxisti che cominciano a riflettere su tutte queste cose.

Quale che sia l'apertura dei nuovi strumenti — Godelier giustamente confessava anche di non essere uno strutturalista, di adoperare il metodo strutturale, ma di restare un marxista — è l'egemonizzazione euristica di questi strumenti che noi dobbiamo realizzare, senza mescolamenti. Io credo che bisognerebbe riflettere appunto su questi problemi concettuali per andare ad analizzare problemi anche naturalmente del mondo antico.

Una delle cose importanti che è venuta fuori nell'ultimo convegno internazionale e nazionale su Marx a Roma è il modo di accostarsi al concetto di formazione economica e sociale, dopo una indagine precisa, e soprattutto il modo di riconoscere che nel concetto di formazione economica e sociale non c'era quel concetto di articolazione di molti modi di produzione in una formazione economico/sociale, che era tipico del pensiero di Lenin sulla formazione economica e sociale della Russia, ma che assolutamente non era in Marx.

Noi in Marx il concetto di struttura e articolazione sotto il termine *Form* o *Formation* non lo avevamo assolutamente; il concetto lo troviamo come concetto di *Struktur*, di *Gliederung*, lo troviamo come concetto di *Zusammenhang*, 'connessione' o di *Kerngestalt* 'forma-nucleo', ma questa articolazione che

mescola i modi di produzione la troviamo ancora di più sotto concetti come *Zwischenformen*, *Mittelgattungen* e via dicendo.

Devo esplicitamente dire il mio debito alle ricerche di Godalier su questi problemi di lessico e di concettualizzazione e come vedete, c'è molto da fare ancora perché probabilmente proprio su aspetti dell'antichità noi dobbiamo andare ad operare con questi concetti di *Zwischenformen*, con questi concetti di *Mittelgattungen*. Ce lo ha insegnato Marx stesso quando ha fatto una distinzione delle *Formen* nelle premesse ai *Grundrisse* tra modo di produzione antico e modo di produzione schiavistico, e qui non sto a dettagliare: gli aggettivi in qualità diversa si moltiplicano in quelle pagine e quindi diventano degli strumenti molto delicati, duttili, cangianti, e non deterministici, di una lettura del mondo antico.

Direi anche che di recente sono venute fuori delle osservazioni generali sul pensiero di Marx, specialmente sul pensiero economico, che sembrano enormemente interessanti per andare a toccare alcuni problemi del mondo antico. A Roma, di recente, Garegnani ci sottolineava l'importanza di una distinzione tra il concetto di profitto e il concetto di sfruttamento, soprattutto anche lui insistendo su una lettura retrograda di Marx. Passando infatti dal capitalismo in cui prevaleva il concetto di profitto, non tanto connesso a quello di sfruttamento, quanto soprattutto al concetto di valore/lavoro, alle forme precedenti, Marx nell'analisi del feudalesimo sottolineava il concetto di sfruttamento ponendolo nell'ordine dell'*Überbau*, cioè nell'ordine del regime generale e dell'organizzazione generale, anche istituzionale, politica, giuridica, del feudalesimo. Qui, dunque, non è tanto il concetto di *surplus* che si evidenzia, quanto il concetto che giuridicamente il dipendente feudale non può avere che la metà o qualsivoglia altra quota parte di quel che produce. Tali considerazioni potrebbero essere utilmente applicate a ordinamenti economici del mondo antico, non sempre coincidenti con la schiavitù classica.

Altro merito dei nostri colleghi economisti è stato per esempio, con Graziani, quello di sottolineare che non c'è una teoria generale sull'evoluzione della moneta in Marx, nonostante le polemiche contro Mommsen, quando scambiava danaro per capitalismo. C'è semmai il problema dell'egemonia

del credito, messo naturalmente a fondamento della lettura del capitalismo. E questo è quanto mai importante per andare a leggere alcuni fenomeni sottraendoci a ogni teoria evoluzionistica della moneta nella antichità, perché, come tutti vi rendete conto, noi possiamo e continuiamo a imbatteci in quella che si è detta « moneta primitiva », che Karl Polanyi chiamava « espediente sub-monetario » e che non è propriamente moneta, in un certo senso, ma neppure « pre-moneta ». I problemi molto importanti che Graziani ha sottolineato nell'ultimo congresso di Roma, accentuando il concetto di credito, accentuando il concetto di deposito in Marx, sono molto utili per andare a leggere una realtà economica antica che questi concetti conoscono. Quello di deposito, in particolare, e di banca di deposito, quello di credito in età precapitalistica, rendono conto, accanto agli elementi dell'accumulazione originaria, di certi elementi di contraddizione, di alcune emergenti relazioni sociali, appunto nei rapporti di produzione propri dell'antichità.

Io mi rendo alla fine conto di essere stato forse un po' sibillino, talvolta, perché ho dovuto fare allusioni anche a contributi di recente ascoltati e ancor non pubblicati ma che mi sembrano enormemente importanti. Essi ci fanno riflettere su dei punti importanti, per poi andare ancora a costruire, ad approfondire, una storia — che, anche per il mondo antico, con Pierre Vilar — resta una storia « in costruzione ».

Indice

GIUSEPPE CACCIATORE-FABRIZIO LOMONACO <i>Nota introduttiva</i>	7
CARLO CILIBERTO <i>Saluto inaugurale</i>	11
FULVIO TESSITORE <i>Le ragioni del convegno</i>	13
Relazioni	
FRANCESCO DE MARTINO <i>Marx e la storiografia sul mondo antico</i>	21
AURELIO LEPRE <i>La funzione della storia nell'opera di Marx</i>	89
PETER FURTH <i>Lavoro e dialettica nella filosofia marxista</i>	115
BIAGIO DE GIOVANNI <i>Marx e la costituzione della praxis</i>	145
LUCIANO PELLICANI <i>La dialettica marxiana: scienza o gnosi?</i>	173
AGNES HELLER <i>Marx, giustizia, libertà: il profeta libertario</i>	189
LUCIANO GALLINO <i>Su alcuni fraintendimenti di Marx e intorno a Marx in tema di evoluzione delle società</i>	213
PAOLO SYLOS LABINI <i>Osservazioni sull'analisi economica di Marx</i>	241
GIUSEPPE CACCIATORE <i>Il Marx di Gramsci. Per una rilettura del nesso etica-teoria-politica nel marxismo</i>	259
FERENC FEHÉR <i>Le rivoluzioni francesi come modelli della concezione marxiana della politica</i>	303
Comunicazioni	
GIULIO GENTILE <i>Rousseau e Marx: ipotesi di rilettura</i>	331
HUGO CALELLO <i>Il marxismo nella discussione metodologica della problematica latinoamericana</i>	345

ANTONIO SCOCOZZA <i>Il Bolívar di Karl Marx: alle origini dell'interpretazione marxista della storia latinoamericana</i>	355
ALBERTO FILIPPI <i>Le Americhe per Marx</i>	387
Interventi	
FRANCO CASAVOLA	421
BRUNO JOSSA	423
ETTORE LEPORE	429

SBDiff. C. N. S. S.	
SEÇÃO DE <i>Filosofia / C. Sociais</i>	
AQUISICÃO <i>C. E. APES</i>	VALOR
<i>L. Habano / FLP</i>	<i>R#</i>
	<i>43, dep</i>
DATA <i>20-03-95</i>	TOMBO <i>752/11</i>

Fotocomposizione: De Petrillo & Lattuca - Napoli - Tel. 45.97.82

Stampa: Grafitalia s.r.l. - Cercola (Napoli) - Febbraio 1987

ISBN 88-7042-784-6